SINESIO DE CIRENE

HIMNOS · TRATADOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
FRANCISCO ANTONIO GARCÍA ROMERO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 186



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de esta obra ha sido revisada por CONCEPCIÓN SERRANO AYBAR.

Depósito Legal: M. 29809-1993.

ISBN 84-249-1627-1.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1993. — 6586.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. El autor y su obra

En la frontera de dos mundos, entre Grecia y el Cristianismo, se alza la figura de Sinesio de Cirene. Pocos casos podrán encontrarse en la historia de la literatura en los que obra y vida de un autor se compenetren de forma más esclarecedora. El escritor y el hombre resultan indisociables [1].

De él diríamos algo parecido a lo que afirmaba Menéndez Pelayo del Marqués de Santillana: «Gran señor en poesía como en todas sus cosas». Aun así no le haríamos justicia como literato, pues estaríamos omitiendo sus tratados y su extenso e interesantísimo epistolario.

1. *Las fuentes*

Escasa información acerca de nuestro autor nos transmiten los bizantinos Evagrio, Juan Mosco, Focio, la enci-

---

[1] Cf. Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Hymnes,* París, 1978, pág. V. En adelante citaremos esta edición (cuya introducción nos ha sido muy útil) de forma abreviada: «ed. Lacombrade».

clopedia de Suidas y Nicéforo Calisto [2]. Será, por ello, la propia obra de Sinesio la fuente principal de donde tendremos que entresacar sus datos biográficos.

De una forma más o menos precisa leemos algunas indicaciones tanto en los *Himnos* (por ejemplo, el VII) como en sus escritos en prosa (sobre todo los de circunstancias: *Sobre la realeza, A Peonio,* etc.). Mención especial merecen las 156 *Cartas* [3], a través de las cuales nos acercamos a su vida a partir del año 395, a pesar de las dificultades que presentan de datación y destinatarios.

2. *Nacimiento, familia y formación*

La antigua colonia de los dorios en Libia, fundación de Bato de Tera [4], Cirene, «la rica en laserpicio» [5], fue la patria de Calímaco y también la de Sinesio. Como ocurre con Capadocia, tierra de los grandes padres Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, la Cirenaica se la reparten familias nobles de viejo abolengo. A una de ellas, «la casa de los Hesíquidas» [6], pertenece nuestro autor, que nació alrededor del 370 de nuestra era.

Dentro de la Pentápolis líbica [7], Cirene ya está lejos de ser la floreciente ciudad de antaño. Pobre y ruinosa nos la describe el propio Sinesio [8]: tanto el gobernador de

[2] Se hallarán las citas concretas en el siguiente apartado, «Sinesio y la posteridad», nn. 65-68.

[3] Cf. el apartado «Códices, ediciones y traducciones...», n. 83 en esta misma introducción.

[4] Cf. Heródoto, IV 155; Calímaco, *Himno II (A Apolo)* 65 ss.

[5] Catulo, VII 4.

[6] *H.* VII 31. Según *Disc.* II 303a, Sinesio desciende del propio Heracles.

[7] Formada por Apolonia, Arsínoe, Berenice, Cirene y Ptolemaida.

[8] *Cf. Real.* 2d.

la *Libya Superior* como el arzobispo metropolitano residen en Ptolemaida.

De los miembros de su familia estamos medianamente informados por el *H.* VII y las *Cartas* [9]. Su padre, Hesiquio (quien, según la costumbre griega, daría nombre al primogénito de nuestro personaje [10]) habría tenido cuatro vástagos: Evoptio, Sinesio, Estratonice y otra hija [11], cuyo esposo sabemos que se llamaba Amelio (de este matrimonio nació una niña).

El epistolario nos revela la estrecha unión y la confianza existentes entre Sinesio y su hermano mayor. Seguramente fue éste quien lo sucedió como obispo de Ptolemaida [12], dado que el representante de la Pentápolis en el Concilio de Éfeso (en el 431, unos dieciocho años después de la muerte de nuestro autor) se llama Evoptio.

En su educación Sinesio no se distinguió de los niños y jóvenes de su tiempo. En la *Carta* 45 nos habla de un *paidotrîbēs,* a quien, entre otros preceptores, se le habría encargado formar al muchacho, sin tener que pasar (pues así lo permitía la situación acomodada de su familia) por las escuelas del *grammatistḗs* y el *grammatikós.* El objetivo sigue siendo la elocuencia [13], gracias a la cual se llegaba a la abogacía o a los cargos públicos [14].

---

[9] Las citas concretas en *H.* VII 19-41, nn. 4-6.

[10] Cf. P. Maas, «Verschiedenes II: Hesychios, Vater des Synesios von Kyrene», *Philologus* 72 (1913), 450 s.

[11] Cf. ya U. von Wilamowitz, «Die Hymnen des Proklos und Synesios», *Sitzb. Ak. Berl.* 14 (1907), 281.

[12] La transmisión familiar de la dignidad eclesiástica es corriente en esta época en el Oriente cristiano; cf. ed. Lacombrade, pág. IX, n. 2.

[13] Leemos una crítica de los ejercicios oratorios *(melétai)* en *Sobre los sueños* 155b ss. Sobre la figura del rétor cf. *Dión* 54d ss.

[14] Sirvan de ejemplo el abogado Pilémenes de la *Carta* 103 y Hercu-

En lo que respecta a sus enseñanzas literarias, Sinesio parece haber bebido en la tradición clásica por medio de los repertorios y antologías propios de la época [15], si bien conoce de primera mano a Homero y Platón. De entre los autores helenísticos e imperiales (descubrimos las huellas de Teócrito, Mesomedes, Plutarco, Aristides, Filóstrato, etc.), se siente heredero de Dión de Prusa, admirable como sofista y como filósofo [16], modelo, en la teoría y en la práctica, omnipresente en su obra.

También sería iniciado Sinesio en el aprendizaje de las ciencias, como corresponde a un habitante de Cirene, patria de Teodoro (el geómetra que dialoga en el *Teeteto* platónico) y Estrabón [17].

No obstante, los estudios nunca lo apartaron de su pasión por las armas, la caza y los ejercicios ecuestres [18].

3. *Hipatia* [19]

Antes del 395 [20] Sinesio ha residido durante tres o cuatro años en Alejandría, emporio de la cultura. La intro-

---

liano, condiscípulo de Sinesio, que se nos presenta al servicio del prefecto de Egipto (Heracliano) en las *Cartas* 144 y 146.

[15] Cf. *Dión* 61c. Según se desprende de la *Carta* 129, son los comentarios de Alejandro de Afrodisia los que le acercan a Aristóteles.

[16] Cf. *Dión* 37a.

[17] Cf., por ejemplo, *H.* V 9 ss.

[18] Cf. *Carta* 105 a su hermano Evoptio.

[19] Sobre esta interesante figura cf. R. Asmus, «Hypatia in Tradition und Dichtung», *Studien zur vergleich. Literaturgesch.* 7 (1907), 11-44; J. M. Rist, «Hypatia», *Phoenix* 19 (1965), 214-225; y el estudio que le dedica Lacombrade en *Bull. de la Soc. Toulous. d'Ét. Class.* 166 (1972), 5-20.

[20] Sabemos que en esta fecha nuestro autor se ha reinstalado en Cirene: Cf. Lacombrade, *Synésios...*, pág. 24, n. 2.

ducción científica que recibió en su ciudad natal le sería muy útil para asistir a las lecciones de la hija del matemático Teón, Hipatia, cuyas enseñanzas matemáticas, astronómicas y de filosofía neoplatónica [21] gozaban de un enorme prestigio. Ella será su «auténtica iniciadora en los misterios de la filosofía», su «madre, hermana y maestra» [22] durante toda su vida. Su sincera amistad, su devoción a Hipatia se reflejan en las líneas del epistolario. De su mano accedió tanto a la metafísica como a las ciencias aplicadas [23]. Tras la decepción de su viaje a Atenas, del que hablaremos más abajo, Sinesio escribirá [24]:

> ... la piel es lo que queda como único vestigio de la vida de antaño..., una vez que de allí ha emigrado la filosofía... Ahora, en nuestro tiempo, es Egipto el que acoge y nutre la semilla de Hipatia.

Sobrevivió a su discípulo, para morir de forma brutal en el 415, víctima del fanatismo cristiano, aunque más por razones políticas que de otro tipo.

---

[21] Según J. M. Rist, art. cit., pág. 216 (contra la opinión de otros estudiosos y el testimonio de Sócrates, *Hist. ecl.* VII 15) en el platonismo de Hipatia apenas se notaba la influencia de Plotino. Se apoya en el hecho de que lo mismo ocurre con Sinesio, en cuyas *Cartas* (de acuerdo con el cómputo que se hace en la traducción de Fitzgerald, 1926, pág. 16) sólo se leen nueve citas de Plotino y tres de Porfirio frente a las ciento veintiséis de Platón, treinta y seis de Plutarco y veinte de Aristóteles (para mayor detalle cf. la nueva edición de Garzya de las *Cartas*, 1979, págs. 299-317).

[22] *Cartas* 16 y 137.

[23] Mencionemos la realización de un planisferio celeste (cf. ed. Lacombrade, pág. XVIII) y el dato sobre el «hidroscopio» (un pesalicores o areómetro) de la *Carta* 15.

[24] *Carta* 136, a su hermano Evoptio.

4. *Armas y letras*

En el 395 Sinesio está de nuevo en Cirene. Probablemente fueron las incursiones de las tribus del desierto [25] las que aceleraron su regreso. La cuestión ahora es proteger los dominios familiares al sur de la Marmárica. Para ello se pone al frente de una tropa que logra rechazar a los invasores [26].

Una vez cumplido su deber [27], Sinesio volverá a ocuparse de la caza, los caballos y los libros. En estos años seguramente se componen el *Himno* IX y el V y se da comienzo al I, y también hay que situar quizá [28] en estos días de tranquilidad su viaje a Atenas. Allí ni siquiera el Pórtico Pintado hace honor a su apelativo: la fama de la ciudad se cimenta más en la miel del Himeto que en la sabiduría y la elocuencia [29].

Asimismo cabe adjudicar al ocio de que en estos momentos [30] disfruta Sinesio su *Elogio de la calvicie,* ingenioso *paígnion,* en refutación del *Elogio de la cabellera* de Dión Crisóstomo.

---

[25] De la invasión ausuriana nos informa Filostorgio, *Hist. ecl.* 11, 8. En la *Carta* 41 se menciona a los ausurianos y en la 130 a los macetas (en otras se alude a ellos).

[26] Cf. *Carta* 104.

[27] Hasta el 405 (y, luego, el 411) no habrá necesidad de recurrir otra vez a las armas.

[28] Los testimonios (cf. *Cartas* 56 y 136) con que contamos no nos ayudan demasiado al respecto: cf. ed. Lacombrade, pág. XXII.

[29] Cf. *Carta* 136.

[30] Cf. Lacombrade, *Synésios...*, pág. 79. Sus *Cinegéticas,* obra en verso perdida (de la que tenemos noticias por las *Cartas* 101 y 154), pueden pertenecer a este período (cf. ed. Lacombrade, pág. XXIII, n. 4), si bien Garzya, en su ed. de las *Cartas* (1979, pág. 170), las cree compuestas en Cirene alrededor del 392.

Muy pronto, sin embargo, le estará reservada una misión importante. Sus conciudadanos le considerarán el más indicado para representarlos ante Arcadio (desde el 395 al frente del Imperio Romano de Oriente) y solicitar una reducción de impuestos para aquella provincia esquilmada tanto por los nómadas libios como por la avidez de los funcionarios.

Durante tres años Sinesio se sumergió en las profundidades de la diplomacia cortesana.

5. *La embajada*

Desde agosto del 399 a la primavera del 402 Sinesio se encuentra, pues, en Constantinopla. Poco antes de su llegada, la capital ha asistido a la ruina de Eutropio, a pesar de la elocuente homilía que en su defensa pronunciara San Juan Crisóstomo. Además de sus cartas de presentación, de los dones de costumbre y del imprescindible oro, el embajador ha preparado un escrito de homenaje y un regalo muy particular al conde Peonio, su protector [31].

A Sinesio lo recibe Aureliano, nombrado prefecto tras la caída en desgracia de su hermano Cesario que cuenta con el apoyo del godo Gainas y las tropas bárbaras. Más tarde, en la primavera del 400, nuestro autor vivirá la condena de exilio dictada por el emperador contra Aureliano, fruto de las intrigas de Cesario, y, en sus *Relatos egipcios o sobre la Providencia,* verá en el enfrentamiento de estos dos personajes la lucha entre Osiris y Tifón, entre el Bien y el Mal [32].

---

[31] Es su obra *A Peonio. Sobre el regalo*. Consistía éste en un «astrolabio», un planisferio celeste grabado en plata: cf. la introducción al opúsculo.

[32] Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 371b ss. En la segunda parte

Su discurso ante el emperador, *Sobre la realeza,* logró su propósito. Incluía la crítica de una administración y de unos cargos civiles entregados a los godos (a los que él llama «escitas» en las dos últimas obras citadas) y de un ejército formado por mercenarios germanos, entre otras intenciones políticas muy acordes con el pensamiento de Aureliano, entonces en el poder. Sinesio consiguió la exención de cargas curiales y la reducción de impuestos para su país [33].

6. *El matrimonio*

En el verano del 402 ya está Sinesio en Cirene [34] y al año siguiente marchará de nuevo a Alejandría, quizá respondiendo a la llamada de su hermano Evoptio [35]. Lo cierto es que allí contrae con una cristiana de la nobleza alejandrina solemne matrimonio, bendecido por el arzobispo de Alejandría: «Dios, la ley y la sagrada mano de Teófilo me dieron a mi mujer» [36].

En el 404 nace su primer hijo, Hesiquio. En estos felices años publica sus *Cinegéticas,* escritas años atrás, y, ante el éxito [37], se dedica al *Dión o sobre su norma de vida,* biografía apologética de su maestro, el de Prusa, a la vez que una defensa de sus propios ideales.

---

de estos relatos Sinesio narrará la insurrección popular del 12 de julio del 400 contra los godos, revuelta que provocó el regreso triunfal de Aureliano (enero del 401).

[33] Cf. la *Carta* 100 y el *H.* 1 474 ss.

[34] El seísmo de Constantinopla en la primavera del 402 aceleró sin duda su retorno.

[35] Cf. *Carta* 5.

[36] Cf. *Carta* 105.

[37] Cf. *Carta* 101 y, arriba, n. 30.

A fines de ese año, sin embargo, Sinesio ha de empuñar de nuevo las armas contra macetas y ausurianos [38]. La paz no reinará hasta las postrimerías del 405. Por la *Carta* 55 nos enteramos de un fasto acontecimiento: le nacen al feliz matrimonio dos hijos gemelos. Pero otro «hijo» [39] vio la luz unos meses antes: su tratado *Sobre los sueños,* que el autor enviará a Hipatia solicitando su sabia opinión [40]. Con su análisis cabal, con sus teorías platónicas y cristianas y con una exposición que conjuga lo serio y lo risible, a la manera de Platón [41], el escritor deviene filósofo.

Hasta el 410 Sinesio disfrutará de una existencia tranquila entregada a «la oración, la lectura y la caza» [42], según propia confesión, a pesar de que en sus *Cartas* 52 y 95 el panorama parece ser distinto: luchas internas y problemas con las tribus nómadas [43]. Por todo ello fijará su residencia en Ptolemaida, donde, en el 410, un suceso imprevisto afectará notablemente su vida.

7. *El episcopado y los últimos años*

En la primavera de ese año muere el metropolitano de Ptolemaida. El clero y el pueblo, conscientes de la valía de Sinesio para las diversísimas responsabilidades que se le exigen a un obispo de esta época, lo aclaman como sucesor [44].

---

[38] Cf. *Cartas* 130, 132 y 133.

[39] Como él llamaba a sus libros *(Carta* 1), imitando a PLATÓN, *Fedro* 278a, *Banquete* 209c ss.

[40] Cf. *Carta* 154.

[41] Cf. *Sueños* 130a.

[42] Cf. *Carta* 41, contra el gobernador Andrónico.

[43] Cf. LACOMBRADE, *Synésios...*, págs. 209-212.

[44] Contra esta fecha, generalizada para su elección como obispo, BAR-

Por rotundas que en un principio fueran sus negativas, la *Carta* 11 (de inicios del 411) nos lo muestra ya consagrado: «un platónico con mitra» [45] que en absoluto abjuró de sus ideas filosóficas acerca de la preexistencia del alma, la eternidad del universo y la inmortalidad (pero no la resurrección de la carne) [46]; un gran señor feudal convertido en el más alto dignatario eclesiástico de la Cirenaica, en cuyas convicciones siempre estuvieron fundidos platonismo y cristianismo [47].

Su buena disposición llegaba hasta el punto de comprometerse a renunciar a la caza o a sus estudios pero no a separarse de su mujer, aunque es posible que se viera obligado a hacerlo, porque no vuelve a mencionarla en su correspondencia [48]. Sinesio, al aceptar su ministerio, responderá tanto a la llamada de Dios como a la confianza que en él han depositado sus compatriotas y reconocerá «que el sacerdocio no es un alejamiento de la filosofía sino una ascensión hacia ella» [49].

No cabe dudar de que su bautismo fue posterior a la elección [50], pero esto no impidió que su comportamiento

---

NES ha propuesto recientemente («When did Synesius become bishop of Ptolemais?», *Greek, Roman and Byzant. Stud.* 27 [1986], 325-329) el año 406.

[45] QUASTEN, *Patrología II...*, pág. 114.

[46] Cf. *Carta* 105.

[47] Cf. CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia I...*, págs. 165 ss.; y E. HOFFMANN, «Platonismus und Mystik im Altertum», *Sitzungsb. Heidelb. Ak. Wiss.*, 1935, 147. Para unas ideas generales sobre el pensamiento de Sinesio, cf. nuestra introducción a los *Himnos*, punto I y n. 18.

[48] Cf. *Carta* 105 y LACOMBRADE, *Synésios...*, pág. 225 y n. 31.

[49] Cf. *Cartas* 11 y 96.

[50] Nuestras fuentes son Evagrio, Focio y Calisto. San Ambrosio en Milán y Nectario en Constantinopla son ejemplos anteriores de elecciones irregulares como la de Sinesio: cf. ed. LACOMBRADE, pág. XXXVI, n. 4.

como obispo fuera ejemplar en todas sus obligaciones, también, por supuesto, en la lucha contra las herejías, como la de Eunomio, discípulo de Arriano [51].

En el 411, ya desde su encumbrada posición, pronuncia su *Discurso I (Catástasis minor)* en honor del *dux* o comandante militar Anisio que abandona su cargo. Poco después tendrá que afrontar la muerte de su primogénito, Hesiquio, «el más querido de sus hijos» [52], y, en medio de su angustia, otra invasión, de los ausurianos [53], como para poner a prueba al nuevo *dux,* Inocencio.

Ante lo desesperado de la situación, Sinesio remitirá su al prefecto del pretorio en persona, Antemio su *Catástasis maior,* en la que describe la devastación y el asedio de Ptolemaida. Cercado por los enemigos, la desgracia lo persigue: «de mis tres hijos ya sólo uno me queda», escribirá a Evoptio [54]. Pero no se deja llevar por el abatimiento, sus obligaciones requieren una diligente actuación, incluso la visita pastoral a las iglesias de Hídrax y Palebisca [55].

Todavía el año 411 le reserva una prueba: los abusos contra todo lo divino y humano del *praeses* Andronico, sucesor de Genadio, además de lo ilegal de su nombramiento [56], conseguido a fuerza de intrigas, merecerán la desaprobación del obispo y su intento de proteger a las víctimas de sus injusticias [57]. En sus *Cartas* 41 y 42 «con-

---

[51] Cf. *Carta* 4.

[52] Cf. *Cartas* 41 y 79.

[53] Cf. *Carta* 69.

[54] Cf. Carta 89.

[55] Cf. *Carta* 66.

[56] Un gobernador no podía ejercer el mando en su provincia de origen y éste, precisamente, es el caso de Andronico, cf. LACOMBRADE, *Synésios...,* pág. 230, n. 7.

[57] Cf. *Cartas* 48, 73 y 79.

tra Andronico» leemos, respectivamente, una requisitoria formal y la primera excomunión de la historia de la Iglesia. El gobernador será destituido. Sinesio, por su parte, sabrá perdonarlo [58].

El pastor no ha olvidado, en absoluto, a su grey. Los dos fragmentos de *Homilías* que conservamos [59] están relacionados con la Pascua de Resurrección (el catorce de abril) del 412. En estos años postreros compone también los *Himnos* VI, VII y VIII [60].

Pero el final de su vida tampoco estará exento de trágicos sucesos: el exilio de su hermano Evoptio, para evitar el nombramiento de decurión [61] y la ruina económica aneja, por lo general, al cargo; la muerte del patriarca Teófilo [62]; y la pérdida de su tercer hijo, ya en el invierno del 412-413, de la que se consuela, curiosamente, con Epicteto [63] y no con los pasajes bíblicos.

En sus tres últimas *Cartas,* la 10, la 16 y la 81, dirigidas a Hipatia, su maestra de siempre, le confiesa su hastío, su cansancio. En ellas escuchamos el canto de cisne del poeta, del filósofo, del obispo [64].

---

[58] Cf. *Carta* 90, al patriarca Teófilo.

[59] Un tercer fragmento lo incluye Terzaghi en la *Hom.* II 297c-298b.

[60] A lo largo de su vida ha ido componiendo los demás, como veremos en la introducción a los *Himnos.*

[61] Cf. *Carta* 93.

[62] Cf. *Carta* 12.

[63] Epicteto, *Fr.* 169 Schweighäuser, en la *Carta* 126 (y cf. las *Cartas* 10, 16, 70 y 81).

[64] También se atribuye a Sinesio un texto alquímico del siglo iv: «De Sinesio el filósofo a Dióscoro, *Anotaciones al libro de Demócrito»* (cf. ed. Garzya, 1989, págs. 801 ss.). Dos hexámetros de «Sinesio el Filósofo» conservados en la *Ant. Plan.:* el 76 (quizá una inscripción: *Los tres Tindáridas, Cástor, Helena, Polideuces)* y el 79 (el de la *Carta* 75, 3). *Ant. Plan.* 267 se atribuye a «Sinesio el Escolástico». Sobre el opúscu-

II. SINESIO Y LA POSTERIDAD

«La inteligencia y la fuerza» de las obras de Sinesio y «el encanto [65] de sus cartas» se pregonan en los cuatro versos dodecasílabos que, junto con una miniatura del obispo en su escritorio, encabezan el manuscrito *Athous Vatopedinus* 685 *(V)* (ss. XII-XIII).

Sinesio fue para Bizancio no sólo un modelo en la forma, sobre todo por su estilo ático, sino también en el contenido, como maestro de espiritualidad. Si exceptuamos la edad obscura de la crisis iconoclasta (desde principios del s. VIII hasta mediados del x), nuestro autor se convirtió en figura relevante tanto por su papel de dignatario religioso (así en Evagrio o, más tarde, en Juan Mosco) [66] como por su valía literaria e intelectual, que, al decir de Focio [67], era un título de gloria para Cirene.

En el siglo x *Suidas* [68] testimonia la admiración que causaba su epistolario y, a partir de esta fecha, Sinesio llegará a ser una autoridad del aticismo, comparable a los clásicos por excelencia o a otros escritores más cercanos,

---

lo *Perí pyretōn (De febribus)*, de otro SINESIO: cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 10, n. 1.

[65] El término utilizado es *cháris*, el mismo (junto con *hēdonḗ)* que empleó Focio *(Biblioteca* I, *cod.* 26, pág. 15, l. 31-34, HENRY) al referirse a la correspondencia de nuestro autor. Cf. *Sueños* 148 b.

[66] Cf. EVAGRIO, *Hist. ecl.* I 15 (donde también se le reconoce como filósofo). JUAN MOSCO, en su *Prado Espiritual*, hablará incluso de un milagro.

[67] En el pasaje citado de su *Biblioteca*.

[68] *Suidas* I 4, 468 ADLER.

como Luciano o Dión de Prusa. De este modo, su influencia es manifiesta (a veces incluso se recurre a citar pasajes concretos de sus obras), entre los siglos XI y XIV, en Teofilacto, Juan Tzetzes, Tomás Magistro, Teodoro Metoquites o Macario Crisocéfalo [69].

Pero es Miguel Pselo (viva encarnación del renacimiento literario del s. XI) la figura bizantina en la que notamos la huella más profunda de Sinesio [70]. De acuerdo con las directrices del *Dión,* el secretario de Constantino IX, Monómaco, propugna la cooperación de la retórica y la filosofía en la *paideía* y reconoce en las enseñanzas platónicas una verdadera propedéutica para la doctrina cristiana [71].

Otras obras merecieron también el interés de los estudiosos. Nicéforo Grégoras comentará el tratado *Sobre los sueños* en el siglo XIV y, ya en el XV, Jorge Escolario pone en prosa el texto de los *Himnos* [72].

De su influencia posterior contamos con menos indicios, aunque las continuas ediciones parciales o totales de su obra parecen atestiguarla. Lo que, desde luego, sí es cierto es que, como hombre de acción y de letras, en él

---

[69] Cf. ed. LACOMBRADE, págs. XLVI s. (y, en general, XLIV-XLIX). Como curiosidad recordaremos que UMBERTO ECO, en su célebre novela *El nombre de la rosa* (segundo día, tercia), hace que fray Guillermo de Baskerville recurra, entre otros, a Sinesio (*¿Egipc.* 126a; *Dión.* 45a, 47a?) para corroborar sus propias opiniones.

[70] Sobre Pselo y Sinesio, cf. U. CRISCUOLO, *Koinonia* 5 (1981), 7-23; y, de este mismo autor, *Michele Psello, Epistola a Giovanni Xifilino,* Nápoles, 1973 (sobre todo, págs. 13 y 41).

[71] Cf. la introducción a los *Himnos.* NICÉFORO CALISTO (s. XIV), en su noticia sobre nuestro autor *(Hist. ecl.* XIV 55), incluirá la *Carta* 105.

[72] Contamos como prueba con el manuscrito *Paris. gr.* 1289 *(P):* cf. ed. LACOMBRADE, pág. 28.

podemos ver un ilustre precursor de gloriosos nombres de la literatura española, desde el Marqués de Santillana a Garcilaso.

III. Códices, ediciones y traducciones. Nuestra versión

1. *Códices*

a) *Himnos.* — Todos los manuscritos que contienen los *Himnos* de Sinesio proceden de un mismo arquetipo, aunque, por algún accidente material sufrido por uno de los primeros apógrafos en el siglo IX o X, se constituyeron dos familias, α y β, con diferencias notables entre sí [73].

En los códices de la familia β, la más fidedigna para Terzaghi, se incluyen los *Himnos* III y VIII, excluidos de α, pero no el X, apócrifo, que sí figura en los manuscritos del otro grupo. De acuerdo con β, Terzaghi restableció ya en sus ediciones de 1916 y 1939 el orden en el que la tradición bizantina más antigua disponía los *Himnos,* frente al hasta entonces aceptado de F. Portus (ed. 1568) [74].

[73] Cf. ed. Terzaghi (1939), págs. XII ss. (también de este mismo autor, «La tradizione manoscritta degli *Inni* di Sinesio», *Stud. Ital. Filol. Class.* 20 [1913], 450-497), y ed. Lacombrade, págs. 25 ss.

[74]

Terzaghi	*Portus*	*Terzaghi*	*Portus*
I	III	VI	VII
II	IV	VII	VIII
III	V	VIII	IX
IV	VI	IX	I
V	II		

Los manuscritos principales de la familia β son:

— Siglo XIII:

λ = *Vatic. gr.* 64, año 1269-70, sólo con *H.* I 1-380.
V = *Ath. Vatop.* 685 [75].

— Siglos XIII-XIV:

E = *Vatic. Urb. gr.* 129.
G = *Vatic. gr.* 94.
Z = *Scorial.* X.I.13 *(gr.* 352).

— Siglo XIV:

D = *Paris. gr.* 1039, *olim Reg.* 2914.
F = *Vatic. Barb. gr.* 81, *olim* 286 [76].

b) *Tratados.* — Los manuscritos [77] principales son:

— Siglos X-XI:

s = *Cod. Paris. Coislinianus* 249.

— Siglo XI:

A = *Cod. Laurent.* LV 6.

— Siglo XII:

C = *Cod. Laurent.* LXXX 19.

— Siglos XII-XIII:

b = *Cod. Monacen. gr.* 476.
β = *Cod. Vatic. gr.* 91.

---

[75] Este interesante códice *Athous Vatopedinus* 685 *(V)* contiene la obra íntegra en verso y prosa de Sinesio: cf. PIGNANI, «Duo codici inesplorati degli Inni di Sinesio», *Parole e Idee* 12-14 (1970-72), 80-81; CRISCUOLO, «Un codice inesplorato delle opere di Sinesio», *Epet. Hetair. Byzant. Spoud.* 39-40 (1972-73), 322-324.

[76] Acerca de este manuscrito, cf. DELL'ERA, «Appunti sulla tradizione manoscritta degli *Inni* di Sinesio», *Quad. Urb. Cult. class.* 3 (1967), 75-80.

[77] Para el recuento de los códices, breve descripción y estudio, cf. ed. TERZAGHI, págs. IX-CXXXV.

— Siglo XIII:

V=*Ath. Vatop.* 685.

c) *Cartas.* — El catálogo exhaustivo de Garzya [78] reúne 261 códices (con dos familias, *x* e *y*, quizá de un solo arquetipo, α). Los principales son:

— Siglo XI:

A=*Laurent.* LV 6.
Ang=*Angel.* 13.
Patm=*Patm.* 706.

— Siglo XIII:

Al=*Ath. Lavr.* 123.
Av=*Ath. Vatop.* 685.
C=*Cantabr. Add.* 2603 B.
Ur=*Vatic. Urb. gr.* 128.

— Siglos XIII-XIV:

Pb=*Paris. gr.* 2998.
U=*Vatic. Urb. gr.* 129.

— Siglo XIV:

Ma=*Matr. gr.* 69.
P=*Paris. gr.* 1038.

— Siglo XV:

L=*Laurent.* LV 8.

2. *Ediciones* [79]

1499 M. MUSURO, Venecia *(apud* Aldum): *editio princeps* de las *Cartas* en el *corpus* de los epistológrafos griegos.

---

[78] Cf. ed. GARZYA, 1979, págs. VIII-XXXII, y, de este mismo autor, «Inventario dei Manoscritti delle Epistole di Sinesio», *Atti Accad. Pontan.* 22 (1973), 251-294.

[79] Algunas otras que aquí no registramos se citan en las ediciones de J. KRABINGER, 1850, págs. XXIX ss., A. GARZYA, 1989, págs. 38 s., y A. GARZYA, 1979, págs. XXXII ss.

1553 A. Turnebe, París: *editio princeps* de los *Tratados.*

1567 G. Canter, Basilea: *editio princeps* de los *Himnos.*

1568 F. Portus, París: *Himnos.*

1590 J. Brunelli, Roma: *Himnos.*

1605 F. Morel, París: *Cartas* (con traducción latina).

1612 D. Pétau, París: obras completas (con traducción latina). Reediciones: 1631, 1633, 1640.

1792 G. Konstantas, Viena: *Cartas* [80].

1825 J. Fr. Boissonade, París: *Himnos* (en *Poetarum Graecorum Sylloge* XV: *Lyrici).*

1825 J. Krabinger, Munich: *Sobre la realeza* (con trad. alemana).

1834 J. Krabinger, Stuttgart: *Elogio de la calvicie* (con trad. alemana).

1835 J. Krabinger, Sulzbach: *Relatos egipcios* (con trad. alemana).

1850 J. Krabinger, Landshut: *Tratados.*

1859 J. P. Migne *(PG* LXVI), París: obras completas (con traducción latina; este editor repite el texto y la versión de Pétau, 1633, excepto en el caso del *Elogio de la calvicie,* tomado de Krabinger, 1834).

1871 W. Christ-M. Paranikas, Leipzig: *Himnos.*

1873 R. Hercher, París: *Cartas* (en *Epistolographi Graeci).*

1875 J. Flach, Tubinga: *Himnos.*

1916 N. Terzaghi, Nápoles: *Himnos.*

1925 J. F. Boissonade, París: *Himnos* (en *Poetar. Graec. Sylloge* XV).

1939 N. Terzaghi, Roma: *Himnos.*

1939 M. M. Hawkins, tesis, Munich: *Himno* I.

1944 N. Terzaghi, Roma: *Tratados.*

1959 K. Treu, Berlín: *Dión* (con trad. alemana; incluye edición y versión alemana de la *Carta* 154).

---

[80] Cf. R. Romano, «Gregorio Konstantas e la sua edizione delle *Epistole* di Sinesio (Vienna, 1792)», *Jahrb. österr. Byzant.* 32 (1982), 239-248.

1964 G. STRAMONDO, *Miscell. Stud. Letter. Crist. Ant.* 14 (1964), 5-79: *Sobre el regalo* (con trad. italiana; como libro independiente, en Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, Catania, 1964).
1968 A. DELL'ERA, Roma: *Himnos* (con trad. italiana).
1970 A. GARZYA, Nápoles: *Dión* (con trad. italiana).
1973 A. GARZYA, Nápoles: *Sobre la realeza* (con trad. italiana).
1978 CH. LACOMBRADE, París: *Himnos* (con trad. francesa).
1979 A. GARZYA, Roma: *Cartas.*
1989 A. GARZYA, Turín: obras completas (con trad. italiana; esta edición reproduce sustancialmente el texto de LACOMBRADE para los *Himnos,* de TERZAGHI para los *Opúsculos* y del propio A. GARZYA para las *Cartas).*

3. *Traducciones*

Además de las ediciones bilingües indicadas en el apartado anterior, existen las siguientes traducciones en lengua moderna de la obra de Sinesio [81].

M. ANGELELLI, *Delle opere di Sinesio,* Bolonia, 1827.
A. CASINI, *Epistolario,* Milán, 1969 (con disposición de las cartas en orden cronológico).
—, *Tutte le opere di Sinesio di Cirene,* Milán, 1970.
L. CAVALLERI, *Sinesio di Cirene. Catastasi,* Milán, 1979.

---

[81] Aparte de las versiones latinas que acompañan a las ediciones de MOREL (1605), PÉTAU (1612) y MIGNE (1859), WEISS, en sus notas sobre el humanismo inglés del s. XV («New Light on Humanism in England during the 15th century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 14 [1951], 21 ss.), nos informa de una traducción latina del *Sobre los sueños* realizada por John Free. Por otro lado, en los artículos de VOGT citados en la Bibliografía se incluyen las traducciones al alemán de varias *Cartas* de Sinesio, así como de las dos *Catastáseis* (VOGT, *Paradoxos Politeia...)* y del opúsculo *Sobre el regalo* (VOGT-SCHRAMM, *Festschrift...).*

J. Courtin de Cissé, *Les Hymnes de Synèse Cyrénéan, évesque de Ptolémaide*, París, 1581.

G. M. Dreves, «Der Sänger der Kyrenaika», *Stimmen aus Maria-Laach* 52 (1897), 545-562 (textos selectos de los *Himnos).*

H. Druon, *Oeuvres de Synésius, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire*, París, 1878.

A. Fitzgerald, *The Letters of Synesius of Cyrene*, Londres, 1926.

—, *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches*, 2 vols., Londres, 1930.

G. H. Kendal, *In praise of baldness*, Vancouver, 1985.

A. Kempfi, «De Synesio Cyrenaeo eiusque optimi regis speculo», *Meander* 17 (1962), 307-317, 441-454, 487-502 (trad. polaca del *Perì basileías*, con introducción sobre Sinesio y la versión latina del opúsculo por Stanislas Ilowski, Venecia, 1563).

B. Kolbe, *Der Bischof Synesius von Kyrene als Phisiker und Astronom beurtheilt, nebst der ersten deutschen übersetzung der Rede des Synesius de dono*, Berlín, 1850.

—, *Des Bischofs Synesius von Kyrene zwei hinterlassene Homilien*, Berlín, 1850.

Ch. Lacombrade, *Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène*, París, 1951.

W. Lang, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene, übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen (Heidelb. Abhandl. Philos. Geschich.* 10), Tubinga, 1926.

F. Lapatz, *Lettres de Synésius, traduites pour la première fois et suivies d'Études sur les derniers moments de l'hellénisme*, París, 1870.

M. V. Levčenko, «Sinezij Kirenskij O tsarstve. Perevod i prednslovie», *Viz. Vrem.* 6 (1953), 327-337.

M. Meunier, *Synésius, Hymnes*, París, 1947.

T. Michels, *Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen übertragen*, Münster, 1952 (trad. de dos himnos).

I. Myer, *Synesius, On Dreams*, Filadelfia, 1888.

B. NICOLOSI, *Il De providentia di Sinesio di Cirene*, Padua, 1959.
A. STEVENSON, *The Ten Hymns of Synesius, Bishop of Cyrene, in English Verse*, Printed for private circulation, 1865.

En nuestra lengua sólo contamos con la aportación de MENÉNDEZ PELAYO y su *Oda teológica (Himno I de Sinesio de Cirene, obispo de Ptolemaida)* [82].

4. *Nuestra versión*

Nos hemos basado en el texto de LACOMBRADE (1978) para los *Himnos* y en el de TERZAGHI (1944) para los *Opúsculos*. Al citar las *Cartas* de Sinesio o traducir algunos pasajes, hemos seguido la edición de GARZYA (1979) [83]. En nuestra versión, que pretende ser, ante todo, fiel, hemos tenido en cuenta, principalmente, las de Lacombrade y Garzya [84].

---

[82] Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Biblioteca de traductores españoles*, t. III, Madrid, C.S.I.C., 1953.

[83] Garzya, como Migne, incluye 156 piezas, frente a las 159 de Hercher (pero las tres últimas cartas de este editor no son auténticas): cf. FRITZ, «Unechte Synesiosbriefe», *Byzant. Zeitschr.* 11 [1905], 75-86, aunque TERZAGHI *(Rendiconti Acc. Lincei*, 1917, 624-633) pensaba lo contrario acerca de la 159. La 158 se atribuye a Nicetas Magister (cf. KARLSSON, «Une lettre byzantine attribuée à Synésius», *Eranos* 50 [1952], 144-145).

[84] Hemos manejado también la edición de PÉTAU (PETAVIUS) de 1612, con traducción latina, de la que existe un ejemplar en la Biblioteca de la Catedral de Jerez de la Frontera (en el fondo D. Juan Díaz de la Guerra). Quede aquí constancia de nuestro agradecimiento al Sr. Canónigo Bibliotecario, D. Domingo Gil Baro, Pbro., por la ayuda que nos prestó.

BIBLIOGRAFÍA

Incluimos aquí monografías y estudios sobre Sinesio y su obra. En las notas a la introducción y a la versión se leerán otros títulos no directamente relacionados con nuestro autor. Puede consultarse además la bibliografía incluida en A. GARZYA, *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni,* Turín, 1989, págs. 41-51.

ST. ANDRES, *Die Versuchung des Synesios,* Munich, 1971.

I. G. ARGYRAKOS, *Melétē toù Astrolabíou toù Synesíou Kyrḗnēs,* Atenas, 1958.

A. H. ARMSTRONG, «The way and the ways. Religious tolerance and intolerance in the fourth century A. D.», *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 1-17.

J. R. ASMUS, «Synesius und Dio Chrysostomus», *Byzant. Zeitschr.* 9 (1900), 85-151.

N. AUJOULAT, «Les avatars de la *phantasía* dans le traité des songes de Synésios de Cyrène», *Koinonia* 7 (1983), 157-177.

T. D. BARNES, «Synesius in Constantinople», *Greek, Roman and Byzant. Stud.* 27 (1986), 93-112.

—, «When did Synesius become bishop of Ptolemais?», *ibid.* 325-329.

G. BETTINI, *L'attività publica di Sinesio,* Udine, 1938.

C. BIZZOCHI, «L'ordine degli inni di Sinesio», *Gregorianum* 23 (1942), 91-115, 202-237.

—, «La tradizione storica della consecrazione episcopale di Sinesio di Cirene», *ibid.* 25 (1944), 130-170.

—, «La irregolarità della consecrazione di Sinesio come congettura», *ibid.* 27 (1946), 261-299.

—, «Gli inni di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni», *ibid.* 32 (1951), 347-387.

A. Bonadies-Nani, «Gli inni di Proclo», *Aevum* 26 (1952), 385-409.

B. Bravo, «Contribution à l'étude de la culture des intellectuels antiques, de Thucydide à Synésius et à saint Augustin», *Przegl. Hist.* 59 (1968), 367-405.

A. J. Bregman, «Synesius of Cyrene. Early life and conversion to philosophy», *Californ. Stud. Class. Ant.* 7 (1974), 55-84.

—, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1982.

G. Buehring, «Zum Topos Hom., *Ilias* VI, 429 s.», *Gymnasium* 61 (1954), 418.

H. von Campenhausen, «Synesios. 1», *RE* IV. A. II, cols. 1362.38 - 1365.60.

—, *Griechische Kirchenväter = Los Padres de la Iglesia I. Padres Griegos* [trad. S. Fernández], Madrid, 1974, 157-172.

A. Caquot-J. Leclant, «Éthiopie et Cyrénaïque? A propos d'un texte de Synésius», *Annales d'Éthiopie* 3 (1959), 173-177.

A. C. Cassio, «Synes. *Hymn.* 9, 117», *Riv. Filol. Istruz. Class.* 111 (1983), 460-464.

L. Casson, «Bishop Synesius' Voyage to Cyrene», *The American Neptune* 12 (1952), 291-296.

E. Catani, «Nota sinesiana. *Epist.* CXXII; *Katast.* III, 302 B», *Quad. Arch. Libia* 13 (1983), 409-418.

E. Cavalcanti, «Alcune annotazioni su Sinesio di Cirene», *Riv. Stor. e Letter. relig.* 5 (1969), 122-134.

—, «A proposito di due versi difficili del I inno di Sinesio di Cirene», *ibid.* 6 (1970), 82-95.

—, «Ancora una nota sinesiana», *ibid.* 9 (1973), 57-61.

M. Cocco, «Neoplatonismo e cristianesimo nel primo inno di Sinesio di Cirene», *Sophia* 16 (1948), 199-202, 351-356.

A. COLONNA, «Nota all'edizione nazionale degli *Inni* di Sinesio», *Boll. del Comitato Ediz. naz. dei Classici* 15 (1967), 149-150.
C. H. COSTER, «Synesius, a Curialis of the Time Arcadius», *Byzantion* 15 (1940-41), 10-38.
—, «Christianity and the invasions. Synesius of Cyrene», *Class. Journal* 55 (1960), 290-312.
W. CRAMER, «Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios», *Römische Quart. Altert. und Kirch.* 72 (1977), 43-56.
W. S. CRAWFORD, *Synesius the Hellene,* Londres, 1901.
U. CRISCUOLO, «Un codice inesplorato delle opere di Sinesio», *Epet. Hetair. Byzant. Spoud.* 39-40 (1972-73), 322-324.
C. DEL GRANDE, «Composizione musiva in Sinesio», *Byzantion* 33 (1963), 317-323.
A. DELL'ERA, «Il codice *Vat. Gr. 1390 (Q)* degli *Inni* di Sinesio», *Riv. Cult. class. e medioev.* 8 (1966), 264-268.
—, «Appunti sulla tradizione manoscritta degli *Inni* di Sinesio», *Quad. Urb. Cult. class.* 3 (1967), 75-80.
—, «*Eliminatio lectionum singularium.* Il problema della famiglia α», *Riv. Cult. class. e medioev.* 9 (1967), 95-110.
—, «Ancora sul codice F degli *Inni* di Sinesio», *Boll. del Comitato Ediz. naz. dei Classici* 16 (1968), 61-63.
—, «Postille sinesiane», *Maia* 20 (1968), 396-405.
—, «Origine prosodica di un intervento diacritico d'archetipo», *Quad. Urb. Cult. class.* 5 (1968), 95-108.
—, *Appunti sulla tradizione manoscritta degli Inni di Sinesio,* Roma, 1969.
—, Reseña de CH. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène. Hymnes,* en *Orpheus* 1 (1980), 186-189.
E. DEMOUGEOT, «La théorie du pouvoir impérial au V^{e} siècle», *Mélanges de la Société toulousaine d'études classiques* I, Toulouse, 1946, 191-206.
P. DESIDERI, «Il *Dione* e la Politica di Sinesio», *Atti Acc. Sc. Tor.* 107 (1973), 551-593.
G. D'IPPOLITO, «L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi

da Virgilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio», *Quad. dell'Ist. di filos. greca* 14, Palermo, 1985.

H. Druon, *Études sur la vie et les oeuvres de Synésius*, París, 1859.

W. L. Dulière, «Synésius de Cyrène, analyste du rêve et inventeur du densimètre», *Le Flambeau* 35 (1952), 233-250, 383-405.

M. N. Durić, «Vereinigung der Politik und der Philosophie bei den Römern», *Ziva Antika* 10 (1960), 103-124.

A. Ferrua, «Gli Inni di Sinesio», *Civiltà Cattolica* 91 (1940), 126-133.

A. Festugière, «Sur les hymnes de Synésius», *Rev. Étud. Grec.* 58 (1945), 208-277.

W. Fritz, *Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert*, Leipzig, 1898.

—, «Die handschriftliche überlieferung der Briefe des Bischofs Synesios», *Abhandlungen der K. Bayer. Ak. der Wiss.* 23 (1905), 319-398.

—, «*Unechte Synesiosbriefe*», *Byzant. Zeitschr.* 11 (1905), 75-86.

E. Gaiser, *Des Synesius von Kyrene Aegyptische Erzählungen oder über die Vorsehung* (Diss.), Wolfenbüttel, 1886.

E. Gallicet, «Su alcuni passi degli *Inni* di Sinesio», *Civiltà class. e crist.* 4 (1983), 409-418.

A. Gardner, *Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop*, Londres, 1886.

A. Garzya, «Di un carattere della tradizione dell'epistolario sinesiano», *Boll. del Comitato Ediz. naz. dei Classici* 6 (1958), 29-39.

—, «Per l'edizione delle *Epistole* di Sinesio. 4. Contributo alle edizioni bizantine», *Rendiconti Acc. Lincei* (ser. 8) 13 (1958), 1-18, 200-217.

—, «Per l'edizione delle *Epistole* di Sinesio», *Rendiconti Acc. Arch. Napoli* 35 (1958), 41-61.

—, «Una variazione archilochea in Sinesio», *Maia* 10 (1958), 66-71.

—, «Nuovi scoli alle *Epistole* di Sinesio», *Boll. Class. Acc. Lincei* 8 (1960), 47-52.

—, «Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico», *Maia* 20 (1968), 301-320.
—, «Il *Dione* di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV secolo d. C.», *Riv. Filol. Istruz. Class.* 100 (1972), 32-45.
—, «Inventario dei Manoscritti delle Epistole di Sinesio», *Atti Accad. Pontan.* 22 (1973), 251-294.
—, «Synesios' *Dion* als Zeugnis des Kampfes um die Bildung», *Jahrb. österr. Byzant.* 22 (1973), 1-14.
—, *Storia e interpretazione di testi bizantini,* Londres, 1974 (que incluye algunos de los artículos precedentes además de otros trabajos sobre crítica textual).
—, «Le texte de Synésios», *Ann. Fac. Lett. Napol.* 23 (1980-81), 59-75.
—, «Ai margini del neoplatonismo. Sinesio di Cirene», *Atti Accad. Pontan.* 30 (1981), 153-165.
J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes,* Heidelberg, 1909, 149-151.
M. GELZER, «Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung», *Iuvenes dum sumus. Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft der 49. Versammlung deutscher Philologen,* Basel, 1907, 40-51.
A. GIANNATTASIO, «Unità tematica nel *Dione* di Sinesio», *Vichiana* 3 (1974), 82-90.
G. GRÜTZMACHER, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums,* Leipzig, 1913.
T. R. HALCOMB, «Synesius», *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (ed. SMITH-WACE), vol. 4, 1887, 756-780.
A. HAUCK, *Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur paideía des 4. Jahrhunderts n. Chr.* (Progr.), Friedland in Mecklenburg, 1911.
P. HENRY, *Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin,* París-Bruselas, 1938, págs. 202-205.
I. HERMELIN, *Zu den Briefen des Bischofs Synesios,* Upsala, 1934.
P. C. VAN DEN HORST, «Augustinus en Synesius», *Hermeneus* 20 (1949), 73-77.

H. HUNGER, «Zwei unbekannte Libanioshandschriften der österreichischen Nationalbibliothek», *Scriptorium* 6 (1952), 26-32.

G. KARLSSON, «Une lettre byzantine attribuée à Synésius», *Eranos* 50 (1952), 144-145.

R. KEYDELL, «Zu dem Hymnen des Synesios», *Hermes* 84 (1956), 151-162.

R. C. KIPLING, «The *Óchēma-Pneûma* of the Neo-platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene», *Amer. Journ. of Philol.* 43 (1922), 318-330.

A. J. KLEFFNER, *Synesius von Cyrene, der Philosoph und Dichter, und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais,* Paderborn, 1901.

W. J. W. KOSTER, «De Synesii *Hymn.* VI-VIII metro», *Mnemosyne* 11 (1958), 52.

L. KOTYNSKI, «*Phalákras enkómion*», *Meander* 12 (1957), 157-168, 185-197.

A. KURFESS, «Synesios, *Hymn.* 9 (1), 32», *Philol. Wochenschr.* (1943), 288.

W. LACKNER, «Zu einer bislang ungeklärten Stelle im *Dion* des Synesios», *Byzantion* 39 (1969), 152-154.

CH. LACOMBRADE, «Synésios et l'énigme du loup», *Rev. Étud. Anc.* 48 (1946), 260-266.

—, «En marge de Synésius», *Mélanges V. Magnien,* Toulouse, 1949, 45-55.

—, «Retouche à la biographie de Libanius», *Ann. Instit. Philos.* 10 (1950), 361-366.

—, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* París, 1951.

—, «Sur les traces des Axomites», *Pallas* 3 (1955), 5-14.

—, «Notes sur deux panégyriques», *Pallas* 4 (1956), 15-26.

—, «Sur deux vers controversés de Synésius *Hýmnos hébdomos*», *Rev. Étud. Grec.* 69 (1956), 67-72.

—, «Perspectives nouvelles sur les *Hymnes* de Synésios», *Rev. Étud. Grec.* 74 (1961), 439-449.

—, «Une nouvelle édition des *Hymnes* de Synésios», *Rev. Étud. Grec.* 84 (1971), 151-157 (reseña de la ed. de DELL'ERA).

—, «Pour une approche des *Hymnes* de Synésios», *Bullet. Soc. Toul. Étud. class.* 173-4 (1976), 13-22.

G. W. H. LAMPE, «*Barýllion (Ep.* 15)», *Classical Review* 62 (1948), 114-115.

K. LATTE, «Textkritische Beiträge zu Synesios», *Classica et Mediaevalia* 17 (1956), 91-97.

G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani,* Milán, 1938, págs. 55-58, 74.

J. W. LIEBESCHÜTZ, «The date of Synesius' *De providentia*», *Actes VII Congr. FIEC* II, Budapest, 1984, 39-46.

—, «Synesius and municipal politics of Cyrenaica in the 5th century A. D.», *Byzantion* 55 (1985), 146-164.

—, «Why did Synesius become bishop of Ptolemais?», *ibid.* 56 (1986), 180-195.

R. LIZZI, «Significato filosofico e politico dell'antibarbarismo sinesiano. Il *De regno* e il *De providentia*», *Rendiconti Acc. Arch. Napoli* 56 (1981), 49-62.

A. LUDWIG, «Die Schrift *perì enypníōn* des Synesios von Kyrene», *Theologie und Glaube* 7 (1915), 547-558.

P. MAAS, «Verschiedenes II: Hesychios, Vater des Synesios von Kyrene», *Philologus* 72 (1913), 449-456.

S. MARIOTTI, «De Synesii hymnorum memoria», *Stud. Ital. Filol. Class.* 22 (1947), 215-230.

—, «Probabili varianti d'autore in Ennio, Cicerone, Sinesio», *La Parola del Passato* 38 (1954), 368-375.

—, «Adversaria philologa II», *Studi in onore di U. E. Paoli,* Florencia, 1955, págs. 507-511.

H. I. MARROU, «La 'conversion' de Synésius», *Rev. Étud. Grec.* 65 (1952), 474-484.

—, «Synesius of Cyrene and Alexandrinian Neoplatonism», en A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century,* Oxford, 1963, págs. 126-150 = «Sinesio de Cirene e il neoplatonismo alessandrino», en *Il conflicto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Saggi a cura di A. Momigliano, Turín, 1968, págs. 139-164.

G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* I, Leipzig, 1907, págs. 380-383.
O. NEUGEBAUER, «The Early History of the Astrolabe», *Isis* 40 (1949), 240-259.
R. PACK, «Folklore and Superstitions in the Writings of Synesius», *Classical Weekly* 43 (1949), 51-56.
J. C. PANDO, *The Life and Times of Synesius of Cyrene as Revealed in his Works* (Patristic Studies 63), Washington, 1940.
G. PASQUALI, «Synesius. *Encomium calv.* 186, 2», *Didaskaleion* 1 (1912), 519-521.
E. A. PEZOPULOS, *«Poiêmata Synesíou», Epet. Hetair. Byzant. Spoud.* 13 (1937), 305-352; *ibid.* 14 (1938), 342-392.
—, *«Synesíou toû Kyrenaíou perì Homérou kaì tôn en taîs retoreíais schemáton», ibid.* 15 (1939), 188-235.
A. PIGNANI, «Duo codici inesplorati degli Inni di Sinesio», *Parole e Idee* 12-14 (1970-72), 80-81.
A. PIÑERO SÁENZ, «La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura. Un estudio sobre el *Dión* de Sinesio de Cirene», *Cuad. Filol. Clás.* 9 (1975), 133-200.
J. QUASTEN, *Patrology II = Patrología II. La edad de oro de la literatura patrística griega* [trad. I. OÑATIBIA], Madrid, 1962, 110-119 (con extensa bibliografía).
J. REYNOLDS, «The Christian Inscriptions of Cyrenaica», *Journal Theol. Stud.* 11 (1960), 287.
D. ROQUES, «La lettre 4 de Synésios de Cyrène», *Rev. Étud. Grec.* 90 (1977), 263-295.
—, «Synésios, évêque et philosophe», *Rev. Étud. Grec.* 95 (1982), 461-467.
—, «Synésios de Cyrène et les migrations berbères vers l'Orient (398-413)», *Compt. rend. Acad. Inscr. et Bell.-Lettr.* (1983), 660-677.
—, «Synésios de Cyrène et le *silphion* de Cyrénaïque», *Rev. Étud. Grec.* 97 (1984), 218-231.
—, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire,* París, 1987.

O. SEECK, «Studien zu Synesius I. Der historische Gehalt des Osirismythos», *Philologus* 52 (1893), 442-458.

—, «Studien zu Synesius II. Die Briefsammlung», *ibid.* 458-483.

K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century,* Nueva York, 1941, págs. 152-162.

X. H. SIMEON, *Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene,* Paderborn, 1933.

K. SMOLAK, «Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios von Kyrene *(Hy.* 8, 31-54 Terz.)», *Jahrb. österr. Byzant.* 20 (1971), 7-30.

R. SOLLERT, *Die Sprichwörter bei Synesios von Kyrene* I, Augsburgo, 1909.

—, *Sprichwörter und Sprichwörtliche Redensarten bei Synesios von Kyrene* II, Augsburgo, 1910.

A. SOUTER, «Lexical Notes on the Writings of Synesius of Cyrene», *Journal of Theol. Stud.* 36 (1935), 176-178.

J. STIGLMAYR, «Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis», *Zeitschr. für Kath. Theol.* 38 (1914), 509-563.

H. STROHM, «Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene», *Hermes* 93 (1965), 47-54.

N. TERZAGHI, «Sul commento di Nicephorus Gregoras al *perì enypníōn», Stud. Ital. Filol. Class.* 12 (1904), 181-217.

—, «Nota sul *Cod. Monac. gr.* 29», *ibid.* 13 (1905), 437-442.

—, «Per la prossima edizione critica degli Opuscoli di Sinesio», *Didaskaleion* 1 (1912), 11-29 [= *Studia Graeca et Latina,* Turín, 1963, 523-586].

—, «Le clausole ritmiche negli Opuscoli di Sinesio», *ibid.* 205-225, 319-360.

—, «La tradizione manoscritta degli *Inni* di Sinesio», *Stud. Ital. Filol. Class.* 20 (1913), 450-497.

—, «Synesii Cyrenensis hymni metrici», *Atti Acc. Arch. Napoli* 4 (1915), 63-123.

—, «Sinesio di Cirene», *Atene e Roma* 20 (1917), 1-37.

—, «L'epistola 159 di Sinesio», *Rendiconti Acc. Lincei* (1917), 624-633.

—, «Studi sugli inni di Sinesio», *Rivista indo-greco-italica di Filol.* (1921), 11-25, 192-193; *ibid.* (1922), 1-18.

—, «Vita vissuta in Cirenaica fra il sec. IV e il sec. V d. C.: Sinesio di Cirene, scrittore, vescovo, soldato», *Atti Soc. it. per il progresso delle scienze* 23 (1934), Cl. C, rapp. IV (Roma, 1935).

—, «Il *Cod. Barocc. gr. 56* e l'autore del X inno di Sinesio», *Byzant. Zeitschr.* 38 (1938), 287-298.

—, «In Synesii orationem *De Regno* scholia vetera», *Boll. del Comitato Ediz. naz. dei Classici* 10 (1962), 1-8.

—, *Studia Graeca et Latina,* Turín, 1963 (que incluye algunos de los artículos precedentes).

W. Theiler, «Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios», *Schr. der Königsberger Gelehrten Gesellsch.,* Geisteswiss. Kl., 18 (1942), págs. 1 ss. = *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlín, 1966, págs. 252 ss.

K. Treu, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion,* Berlín, 1958.

C. Vellay, *Études sur les hymnes de Synésius de Cyrène,* París, 1904.

A. J. Visser, «Synesios van Cyrene, literator, mysticus, bischop», *Ned. Arch. Kerkgeschiedenis* 39 (1952), 67-80.

J. Vogt, «Synesios gegen Andronikos. Der philosophische Bischof in der Krise», *Adel und kirche Festschrift Tellenbach,* Friburgo, 1968, 15-25.

—, «Synesios auf Seefahrt», *Festschrift J. Quasten* I, Münster, 1970, págs. 400-408.

—, «Philosophie und Bischofsamt. Der Neuplatoniker Synesios in der Entscheidung», *Grazer Beiträge* 4 (1975), 295-309.

—, «Synesios von Kyrene: Hellene, Feldherr, Priester», *Paradoxos Politeia. Studi patristici... G. Lazzati,* Milán, 1979, págs. 296-307 (con traducción alemana de las dos *Catastáseis).*

—, *Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge,* Darmstadt, 1985.

J. Vogt-M. Schramm, «Synesios vor dem Planisphaerium», *Festschrift für W. Schadewaldt,* Stuttgart, 1970, págs. 265-311 (con traducción alemana del opúsculo *A Peonio. Sobre el regalo).*

S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Forsch. zur Kirchen-Dogmengesch. 35), Gotinga, 1985.

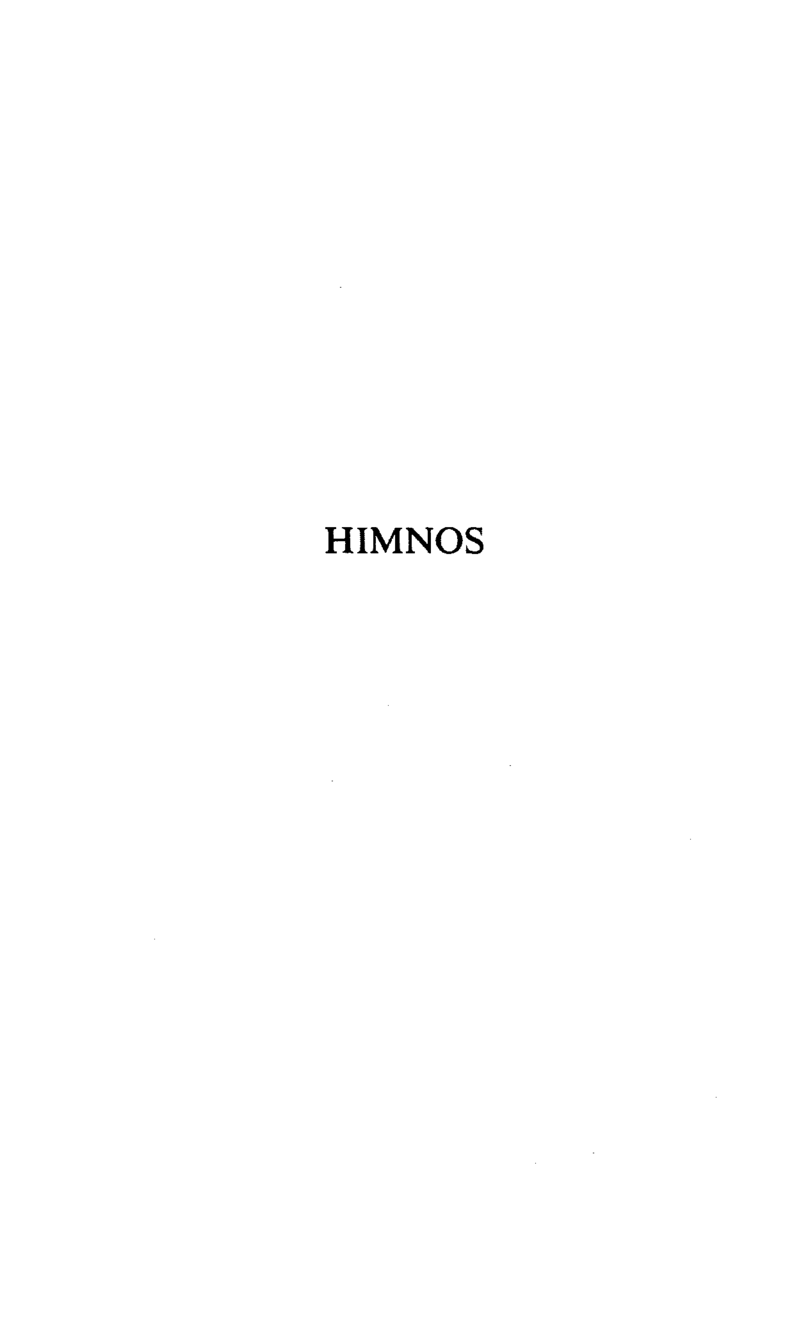
G. J. de Vries, «*Maiorem infante mamillam (Ep.* 4)», *Mnemosyne* 12 (1944), 160.

R. Weiss, «New Light on Humanism in England during the 15th century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 14 (1951), 21-23.

G. Weyman, «Analecta sacra et profana», *Festgabe H. Grauert* (Friburgo de Brisgovia, 1910), 2-4.

A. Wifstrand, «Brief an Bertil Axelson über Synesios», *Classica et Mediaevalia* 18 (1957), 130-132.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, «Die Hymnen des Proklos und Synesios», *Sitzb. Ak. Berl.* 14 (1907), 272-295.



HIMNOS

INTRODUCCIÓN

Tradición y originalidad

Asistimos en el siglo IV a una considerable proliferación de la poesía cristiana que aprovecha los recursos de la lírica del paganismo para conseguir sus propios objetivos. Tanto en el lado de la herejía, con Apolinar de Laodicea, como en el de la ortodoxia, con el sirio Efrén, los griegos Sinesio y Gregorio de Nacianzo y los latinos Hilario, Ambrosio y Prudencio, se intenta crear «una verdadera literatura cristiana, que fuera capaz de ofrecer productos de valía en todos los géneros» [1].

Son, por su parte, los himnos la forma más indicada, ya desde los comienzos, para cantar a Cristo. El testimonio de Plinio el Joven *(Cartas* X 96, 7: *...quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...;* y cf. Tertuliano, *Apologético* 39, 18) es elocuente [2], y todavía más preciso el de Juan Crisóstomo *(Homilía 9.ª sobre la Carta a los Colosenses)* con la importancia que concede a estas composiciones en la formación de los jóvenes.

---

[1] Cf. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* = *Cristianismo primitivo y Paideia griega* [trad. E. C. FROST], México, 1965, pág. 112.

[2] Cf. el comentario al respecto de M. BRIOSO SÁNCHEZ, *Aspectos y problemas del himno cristiano primitivo*, Salamanca, 1972, págs. 31 ss.

El obispo de Ptolemaida, en concreto, nos ofrece una colección donde quedan plasmadas, de un modo u otro, tanto su extensa cultura como las diferentes etapas de su vida. Si excluimos el X, obra mediocre escrita por el bizantino Jorge Pecador en el siglo x [3], en los nueve himnos originales el lector se enfrenta a una amalgama interesantísima de pensamientos y concepciones de diversa procedencia, pero, al mismo tiempo, a la expresión íntima y sincera de inquietudes y deseos en una poesía honda y sentida [4]. A la herencia de los clásicos griegos deben añadirse las influencias que provienen de su vasto caudal de conocimientos (incluso de la astronomía de Hiparco en el *H.* V) y de las ideas reinantes en su época y su ambiente. Pocos ejemplos tan claros como éste para comprobar cómo se produjo la conjunción, el choque a veces, entre lo pagano y lo cristiano en ese confuso conglomerado característico de la baja antigüedad.

No nos sorprende la presencia de elementos platónicos y neoplatónicos en sus versos. Ya Celso [5] acusaba a algunos cristianos de tergiversar dichos y doctrinas de Platón; Justino comparaba a Sócrates y Jesús en sus dos *Apologías* [6]; y Panteno y Clemente de Alejandría enseñaban los principios filosóficos del platonismo [7]. Pero, además, jun-

[3] Cf. la introducción al *H.* X.

[4] Cf. el hermanamiento de filosofía y poesía en la *Carta* 1 (al poeta Nicandro).

[5] Cf. Orígenes, *Contra Celso* VI 19.

[6] Cf., por ejemplo, *Apología* I 46: «Los que vivieron conforme al *Lógos* son cristianos,... como, entre los griegos, Sócrates, Heráclito y otros semejantes...». Cf. Eusebio, *Hist. ecl.* IV 8, 4 ss.

[7] Cf. Eusebio, *ibid.* V 9 ss. Don Antonio Tovar (en su *Vida de Sócrates,* Madrid, 1986, pág. 52) nos recordaba que Erasmo añadía a Sócrates en las letanías *(Sancte Socrates, ora pro nobis).*

to a las reminiscencias y paralelos de la poesía griega clásica y postclásica (Homero, Píndaro, Anacreonte, Eurípides, Mesomedes, etc.) [8] se descubren ideas que podemos encontrar en el pitagorismo, el orfismo, el gnosticismo, los tratados herméticos o los *Oráculos caldeos* [9].

Sinesio, de acuerdo con la tradición, maneja los ritmos de antaño y el dialecto dorio, que, aun siendo ya en su época una lengua muerta [10], en absoluto impedía la utilización litúrgica de sus composiciones [11].

Con estos recursos formales se nos transmiten a menudo pensamientos derivados de la gnosis (la valentiniana u otras), con reflejos en el vocabulario [12], y, quizá, incluso

---

[8] En las notas a «Códices, ediciones y traducciones...», en la Introducción general, señalamos los más importantes. Para un detallado examen de fuentes cf. ed. TERZAGHI, págs. 67 ss.

[9] Compuestos o, mejor, compilados por Juliano el Teúrgo (cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* = *Los griegos y lo irracional* [trad. M. ARAUJO], Madrid, 1980, pág. 266; y F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios,* Madrid, 1991, págs. 12 ss.). Sobre esta obra Proclo escribió un amplio comentario (cf. MARINO, *Vita Procli* 26). Para su influencia en Sinesio cf. THEILER, *Die chaldäischen Orakel...*, y, en neoplatónicos y escritores cristianos, cf. F. GARCÍA BAZÁN, «El legado de los *Oráculos Caldeos.* Sobre la tríada 'fe, verdad y amor' *(Oráculos* 46 y 48)», *Homousios* 1 (1986), 2.

[10] Cf. E. BOUVY, *Poètes et mélodes. Études sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque,* Nimes-París, 1886, pág. 69; y ed. LACOMBRADE, pág. 4, nn. 3 y 4.

[11] Cf., sobre todo, la introducción al *H.* VI, que, con el tema de la Epifanía, constituye un verdadero *tropárion* (recuérdese que conservamos *tropária* de Epifanía del siglo IV, con indicios ya de ritmo acentual: cf. M. BRIOSO, *Aspectos y problemas...*, pág. 79). El título del manuscrito *Athous Vatopedinus* 685 *(V)* también nos orienta en esta dirección: *Synesíou episkópou hýmnoi émmetroi eis tèn hagían triáda kaì eis diaphórous heortàs despotikás.*

[12] Cf., sobre todo, *H.* I: *aiṓn, árrēn, bythós, thêlys, ríza,* etc.

del maniqueísmo [13]. Todo el bagaje cultural del autor se pone al servicio de su mensaje religioso, por más que, a veces, lo haga de un modo chocante. La tríada neoplatónica del Uno-Bien, el *Noûs* o Intelecto y el Alma pasa a ser en sus versos «el poder de tres cúlmenes» de la Trinidad cristiana [14], si bien el poeta, de ningún modo sometido a la autoridad de Plotino (*Enéadas* II 9, 1; V 1, 10), niega la jerarquización de las tres hipóstasis para acercarse progresivamente a los dogmas nicenos [15].

En otros casos, Sinesio se mantiene en la línea del paganismo, así respecto a la eternidad del mundo, el eterno retorno, o la concepción del universo [16].

Son, en fin, los textos evangélicos otra fuente inspiradora, tanto los canónicos (para los temas de la Epifanía y de la Ascensión: *H.* VI y VIII) como los apócrifos (para el «descenso a los infiernos», también del *H.* VIII). Pero aun aquí hallaremos trazos [17] que manifiestan la dependencia de la cultura griega: «detrás del Cristo de Sinesio se perfila el Heracles de Píndaro o Eurípides» [18].

Cronología

Es dudoso que el antiguo orden de los himnos, restablecido por Terzaghi en su edición de 1916 [19], sea el que

[13] Cf. ed. LACOMBRADE, pág. 40.

[14] *H.* IX 66 y n. 17 a este verso.

[15] Cf. *H.* I 120 ss., II 117 ss.

[16] *H.* I 323 ss., V 9 ss., etc.; cf. *Egipc.* 127 s.

[17] Cf. *H.* VIII 16 y n. 6 a este verso.

[18] Ed. LACOMBRADE, pág. 21, que cita a WILAMOWITZ, *Sitzb. Ak. Berl.* 14 (1907), 288. Una excelente recopilación de las ideas fundamentales del pensamiento de Sinesio se leerá en ed. GARZYA, 1989, págs. 21-33.

[19] Cf. en la Introducción general al apartado dedicado a los códices de los *Himnos*.

escogió el propio Sinesio, como pretendía el filólogo italiano [20].

Si por su perfección formal el *Himno* IX se ha situado en último lugar y si los dos primeros himnos de la colección son tan afines como para que se pudiera incurrir en monotonía, ello ha de achacarse a la intervención, como en el caso de las *Cartas*, de un editor póstumo [21].

Cronológicamente es el *Himno* IX el que encabeza la serie [22]. En esta obra, compuesta en su juventud durante su primera estancia en Alejandría (392-395), antes de volver a Cirene, se advierte, tanto en la forma como en el contenido, un notable influjo de la Grecia pagana. En el extremo opuesto se encuentran las tres piezas cristianas, VI, VII y VIII (en las que se emplea el telesileo). Si el *Himno* VII puede ser algo posterior al matrimonio de Sinesio (y anterior al nacimiento de su primer hijo, de modo que los niños del v. 30 serían los sobrinos o sobrinas del poeta), el VI y el VIII pertenecerían al período episcopal. Acaso leemos en el VI los últimos versos de nuestro autor.

Entre estos hitos se encontrarían los himnos restantes. La composición del III, el IV y el V podría haber precedido a la embajada (399), habida cuenta del anhelo de conseguir la gloria por su elocuencia y sus hechos, como se manifiesta en *H.* III 36-38 y IV 31-33. Quizá tengamos en el *Himno* V otro de los más antiguos de la colección. En él parece muy vivo el recuerdo de las enseñanzas astronómicas de Hipatia.

[20] Ed. TERZAGHI, pág. XVIII.

[21] Esta hipótesis ya fue defendida por WILAMOWITZ, *Sitzb. Ak. Berl.* 14 (1907), 292 y 294. Cf. ed. LACOMBRADE, págs. 12 s.

[22] Cf., asimismo, la introducción a cada uno de los himnos.

Por último, la afinidad de los *Himnos* I y II permite tratarlos como un grupo aparte. El II es claramente la obra de Sinesio ya obispo, dado el cuidadoso encadenamiento de ideas y la seguridad con que zanja ciertos problemas teológicos. El I, sin embargo, da la impresión de haber sido elaborado a lo largo de las diversas etapas del poeta: desde una fecha anterior a la embajada en la Corte [23] hasta sus años de episcopado (cf. vv. 45, 363, 452). La desproporción existente entre este himno, con sus setecientos treinta y cuatro versos, y los demás (disparidad, por otra parte, que no sorprende en un género como el hímnico) se explica por esta característica.

Métrica

Sinesio, siguiendo también en este campo las pautas de los gnósticos [24], ha elegido las cadencias del *mélos* y no las del hexámetro. Éstos son los cinco tipos de versos que utiliza:

— Dímetros jónicos menores o anacreónticos (por anaclasis): *H.* V y IX.
— Tetrapodia espondaica cataléctica: *H.* III.
— Trímetros jónicos menores: *H.* IV.
— Monómetros anapésticos (empleado por Mesomedes *katà stíchon): H.* I y II (y el ⟨X⟩).
— Telesileo: *H.* VI, VII y VIII.

[23] Puede que antes del 395 existiera ya un primer esbozo, si se considera que en la *Carta* 141 (A Herculiano) se alude a este himno. Garzya (en su edición de las *Cartas,* Roma, 1979, pág. 247) piensa que en realidad se hace referencia a una obra perdida de Sinesio.

[24] Cf. ed. Lacombrade, págs. 7 s.

En los primeros himnos compuestos por Sinesio el metro usado está, podríamos decir, más próximo a la Grecia pagana, representada por Anacreonte y Safo en *H.* IX 2 s. Sin embargo, en los últimos (la trilogía cristiana) el poeta recurre al telesileo, ritmo antañón del que, no obstante, se pregona inventor en *H.* VI 1 y al que considera el más apto para cantar a «Jesús de Sólimo».

Por otra parte, a pesar de la extraordinaria formación de Sinesio, se observan ciertas particularidades en su prosodia y métrica que denotan la lejanía de los modelos clásicos: vacilación en la cantidad de las semivocales en los vocablos arcaicos; el grupo *muta cum liquida* puede hacer o no posición; escasez de elisiones; algunas irregularidades en la construcción de los versos, etc.[25].

En definitiva, a través de la colección nos vamos acercando (concretamente con los telesileos de los *Himnos* VI-VIII, que ya no parecen sino una combinación de heptasílabos y octosílabos) a la isosilabia y la homotonía características de la lírica bizantina. Con el *Himno* VI, en particular, estamos ya muy cerca del *kontákion*[26].

---

[25] Para esta y otras cuestiones cf. ed. Dell'Era, págs. 16-19, y ed. Lacombrade, págs. 22-25.

[26] Cf. M. Brioso, *Aspectos y problemas...*, págs. 109 ss., y ed. Lacombrade, pág. 25, n. 3. En la prosa, Sinesio aplica ya la regla (adoptada luego por Sofronio y por autores del siglo x) de terminar la sentencia en un doble dáctilo, cf. N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975, págs. 9 s., n. 20. En general, sobre las cláusulas en la prosa de Sinesio cf. Terzaghi, *Didaskaleion* 1 (1912), 205 ss.

HIMNO I

En este gran poema, verdadera «epopeya íntima» (ed. LACOMBRADE, pág. 41) del autor en el camino de su vida «hacia las moradas, hacia el seno» de Dios (vv. 710 s.), se entrecruzan las concepciones místicas del neoplatonismo con las doctrinas cristianas, aunque no tan nítidamente expuestas como en el *Himno* II. Tras la exhortación a su propia alma a que cante «al rey de los dioses» (v. 8), el poeta glorifica sin descanso al Padre (en medio del silencio sagrado de la naturaleza: vv. 72-85), a la Unidad y la Trinidad (la Mónada y la Tríada platónicas y neoplatónicas: vv. 210 ss.), al Espíritu Santo («sabia Voluntad» del Altísimo: vv. 220 s.) y al Hijo, «indefinible Progenie» (vv. 236 ss.). Hasta el final se suceden las sinceras confesiones del autor, la acción de gracias, la súplica, la oración. Las repeticiones son frecuentes, la sintaxis y la versificación relajadas. El poeta parece abandonarse al entusiasmo (ed. LACOMBRADE, pág. 42) en pos de su añorada meta.

El hecho de que en la colección se encuentren seguidos dos himnos (I y II) con analogías tan notables, lo que puede resultar monótono, debe achacarse, como ya vimos, al encargado de la edición póstuma y no al propio poeta. No sólo se cuentan hasta veinticinco versos idénticos, sino que reaparecen términos e ideas (purificación, luz, materia) que enlazan ambas composiciones.

La elaboración del himno ha sido lenta. Sinesio ha ido añadiendo sus versos a lo largo de los años. Un antiguo poema, al que se alude en dos cartas (141 y 143) a su amigo Herculiano

(alrededor del 395), se ha visto incrementado en la época de la embajada a la corte (hacia el 402) y, por último, en el período episcopal (410-413).

Métrica: monómetro anapéstico (cf. *H.* II). El anapesto puede ser sustituido por el espondeo. Además, en el primer pie se admite el dáctilo y en el segundo el tríbraco y el troqueo.

¡Venga, alma mía! Aplicándote a los himnos sacros, aquieta los aguijones nacidos de la materia [1] y refuerza los vigorosos empujes de la inteligencia [2]. Al rey de los dioses trenzamos una corona [3], sacrificio [4] incruento, libaciones de versos [5].

A ti en el mar, a ti sobre las islas, a ti en los continentes, en las ciudades y las ásperas montañas y por nuestras

[1] Sinesio escribe *hylēgenéas* (un *hápax eireménon) oístrous,* las pasiones y deseos (literalmente, «los tábanos», cf., por ejemplo, EURÍPIDES, *Hipólito* 1300 o *Argonáuticas órficas* 47) originados por la materia *(hýlē,* desde Aristóteles).

[2] Cf. también la oposición materia *(hýlē)* / inteligencia *(noûs)* en JÁMBLICO, *De comm. mathem. scientia* 4, y PROCLO, *Institutio Theologica* 72, etc.

[3] *Plékomen stéphanon* (cf. *H.* I 396 ss., IV 5 y 24): cf. EURÍPIDES, *Hipólito* 73 (= GREGORIO DE NACIANZO, *Christus patiens* 2582). Según los escolios (ed. Schwartz) el *Hipólito stéphanon* puede ser una corona o, en sentido figurado un himno. Cf., en general, el motivo de la corona trenzada en las *Odas de Salomón* I 2, V 12, IX 8 ss., XVII 1, XX 7 s., que constituyen la colección más antigua conservada de himnos cristianos.

[4] *Thým'(a) anaímakton,* cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Carm.* II 10, 1; PORFIRIO, *De Abstin.* II 45. Estos sacrificios se oponen a los sangrientos *(hiereîa,* cf. TUCÍDIDES, I 126; PLATÓN, *Leyes* 782c), condenados explícitamente por OROSIO IV 21, 5 ss.

[5] Para la ofrenda que consiste en la alabanza de los labios, cf. *Salmos* 34, 1 s.; *Odas de Salomón* XVI 1 s., XX 4, XL 2; *Corpus Hermeticum, Poimandres* I 31.

famosas [6] planicies, cuando detengo las dos plantas de mis pies, a ti, bienaventurado, te canto, Creador del universo.

A ti, Señor, la noche me lleva a cantarte; a ti de día, a ti al alba, a ti al atardecer te elevo mis himnos. Lo saben los rayos de los blanquecinos astros y las revoluciones de la luna, y bien lo sabe el sol, soberano [7] de los puros astros, de las almas justas santo custodio.

Hacia tus moradas, hacia tu seno [8] alzo, fugitiva de la materia envolvente [9], mi ala ligera, gozoso de haber llegado a tus umbrales.

Ahora hasta los sagrados recintos de tus solemnes misterios he llegado suplicante; ahora hasta la cumbre de estas famosas montañas he llegado suplicante; ahora al gran valle de la desértica Libia he llegado, estribación meridional [10] que ningún impío soplo profana, ni marca la huella de los hombres presos de las cuitas de la ciudad. Es aquí donde, a ti, mi alma, pura de pasiones, libre de

---

[6] Aunque el epíteto *kleinós* es de uso rutinario (y vacío de significado) en la lengua poética del s. IV (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)*, aquí encierra un sentimiento sincero, al volver el poeta a Cirene después de tres años en Constantinopla, cf. WILAMOWITZ, *Sitzb. Berl. Ak. Sb.* 14 (1907), 283.

[7] *Prýtanis:* en los LXX, *Sabiduría* 13, 2, los astros, «lumbreras celestes», son *prytáneis kósmou (Vulgata:* aut solem et lunam, *rectores* orbis terrarum).

[8] *Kólpos:* «designa el amor creador del Padre» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)*, como en los *Oráculos caldeos.* Cf. *Himnos de Qumrán* 19 (col. X 16): «Mi alma se siente acogida en el regazo de tu amor» (M. JIMÉNEZ-F. BONHOMME, *Los Documentos de Qumrán,* Madrid, 1976, pág. 121).

[9] Para esta traducción de *tanaâs,* cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.*

[10] Cf. la *Carta* 148: «al extremo sur de la Cirenaica», donde se hallaba la propiedad de Sinesio.

deseos, ajena a fatigas, lamentos, iras y discordias, rechazando todo cuanto nutra su ruina [11], con lengua pura y piadosa conciencia te rendirá el himno debido.

Callen [12] el éter y la tierra; deténgase el mar, deténgase el aire; cesen las ráfagas de los impetuosos vientos; cese la violencia de las rugientes olas, el curso de los ríos, los pedregosos manantiales. Manténganse en silencio los confines del universo durante este sacrificio de himnos sagrados. Húndase en la tierra el reptar de la serpiente; húndase en la tierra también la serpiente alada [13], demonio de la materia, nube del alma, que se complace con espectros [14], que contra nuestras plegarias azuza sus canes. Tú, padre, tú, bienaventurado, tú a esos perros devoradores de almas apártalos de mi alma, de mi plegaria, de mi vida, de mis obras. Que esta libación de nuestras entrañas agrade a tus venerables ministros, expertos barqueros de himnos sagrados [15].

Ya me dirijo a la línea de partida de los versos santos; ya resuena una voz [16] en mi mente. Bienaventurado, apiá-

[11] *Kēritrepê: H.* I 66, 509, 540): cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días* 418, *kēritrephéōn anthrṓpōn,* «de los hombres nacidos para la muerte» (o la desgracia).

[12] De *euphameítō / aithḗr,* tenemos un paralelo en el *Himno al Sol* de Mesomedes. Cf. Calímaco, *Himno a Apolo* 18, *euphemeî kaì póntos.*

[13] En *Efesios* 2, 2, Pablo menciona al «soberano del imperio del aire».

[14] Fantasmas o sombras: el epíteto *eidolōcharḗs* hace referencia a la insubstancialidad de la materia (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.).* Para la imagen de los perros de los versos siguientes (93 s., 96 s.): *Salmos* 22, 17; *Odas de Salomón* XXVIII 14 (cf. *Salmos* 57, 5; y, en un contexto distinto, Solón, 24, 27 Adrados).

[15] *Porthmeûsi... hýmnōn:* cf. Eurípides, *Alcestis* 253, *nekýōn... porthmeús* (Caronte); y, en sentido metafórico, Libanio, *Discursos* XVIII 15.

[16] *Omphá,* voz divina, procedente de los dioses, ya en Homero: cf. *Il.* II 41, XX 129, etc.; *Od.* III 215, etc. Esta voz divina (que sustituye, en cierto modo, a la invocación a la diosa de los himnos y la épica tradi-

date de mí[17], Padre, apiádate de mí, si, transgrediendo el orden del universo, transgrediendo mi condición, puse mi mano en lo que es tuyo.

¿De quién será ese ojo penetrante, de quién ese ojo poderoso que, aun ofuscado por el embate de tus relámpagos, no se entornará? Mirar fijo a tus radiantes antorchas no es lícito ni siquiera a los dioses. La inteligencia, al caer desde tu atalaya[18], se complace en lo que está cerca de ti, ansiosa de alcanzar lo inalcanzable, de ver el resplandor que destella en el insondable abismo. Tras descender de lo inaccesible[19], en la forma primordial[20] clava el dardo de su mirada: de ahí tomó para tus himnos flores de luz[21] y dio fin a su incierto ataque, devolviéndote lo tuyo[22].

---

cional) le permite al poeta comenzar propiamente (desde el «arrancadero» o línea de partida, *balbîdas)* sus alabanzas a Dios.

[17] *Hílathi moí,* «séme propicio», fórmula griega corriente en súplicas y oraciones a los dioses: *Od.* III 380; *Himnos homéricos* XX 8; Teócrito, *Idil.* XV 143; etc.

[18] Para el tópico de la luz vencedora de las tinieblas, cf., por ejemplo, *Ev. Juan* 1, 4; *Odas de Salomón* XV 2; *Himnos de Qumrán* 16 (col. VIII 34 s.), 17 (col. IX 26 s.); Ireneo, *Contra las herejías* I 29, 1 s.; Orígenes, *Contra Celso* V 11; Proclo, *Himnos* V 9 s., VI 31 ss.; etc. Para el de la inteligencia humana incapaz de alcanzar las alturas de Dios («desde tu atalaya», en el v. 127), cf. *Romanos* 11, 33; *Odas de Salomón* XXVIII 20; Orígenes, *Contra Celso* VI 17; Hipólito, *Refutación de todas las herejías* V 7, 23; Plotino, *Enéadas* I 7, 1, 20; etc.

[19] *Ábaton:* «inaccesible (el camino) a los sabios y a los no sabios», escribe Píndaro, *Olímp.* III 44 s.

[20] Sigo la traducción de Lacombrade de *epì prōtophaès* (aplicado a la luna nueva en Trifiodoro, 517) *eîdos,* términos para referirse al Hijo, cf. *H.* II 87 ss. *(prōtósporon eîdos* en *H.* V 42 y IX 64).

[21] Cf. la imagen en *Oráculos caldeos, Fr.* 34, 2 y 37, 14 Des Places; Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* 645b.

[22] El sentido de estos versos es oscuro. Parece que el poeta piensa que sólo a través del Hijo y el Espíritu puede la inteligencia humana

Pues ¿qué no es tuyo, Señor? Padre de todos los padres, padre de ti mismo, protopadre sin padre [23], hijo de ti mismo [24], Uno anterior a la unidad, semilla de los seres, centro de todo, intelecto original sin esencia [25], raíz de los mundos primigenios, luz toda refulgente [26], sabia infalibilidad, fuente de sabiduría, intelecto velado por sus propios rayos, ojo de ti mismo, dominador de la tormenta, creador de la eternidad, con vida eterna [27], más allá de los dioses, más allá de los intelectos, pero gobernador de unos y otros, intelecto creador de lo intelectual, canal sustentador de los dioses [28], creador del espíritu [29] y alimento

«presentir el esplendor del Padre» (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)*. Recuérdese, *Ev. Juan* 14, 7: «Si me conocéis a mí, también a mi Padre lo conoceréis» (cf., *Ev. Juan* 8, 19, y ORÍGENES. *Contra Celso* VI 17).

[23] *Patérōn pántōn / páter, autopátōr, / propátōr apátōr:* cf. *Hebreos* 7, 3, *apátōr... amétōr* (Melquisedec, prefiguración de Cristo); *Himnos órficos* X 10 *(phýsis) autopátōr, apátōr* (cf. JÁMBLICO, *Mist. egipc.* VIII 2); NONO, *Dionisíacas* XLI 53 *(phýsis) apátōr... amétōr.*

[24] Cf. la apóstrofe «*Virgen Madre, hija de tu hijo*» de DANTE, *Divina Comedia, Paraíso* XXXIII 1 (cit. en ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)*. Cf. un comentario sobre el «Pre-Padre» gnóstico en J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos* I, Madrid, 1983, págs. 252 s.

[25] *Proanoúsie: anoúsios* (opuesto a *ousiṓdēs)* es la *dýnamis* de Dios en PROCLO, *Institutio Theologica* 121. Dios es anterior a la noción misma de esencia (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)*. Cf. las palabras de PLOTINO sobre el «inteligente primario» en *Enéadas* V 6, 1. Para *noûs,* «intelecto» («mente-espíritu»), cf. el comentario de J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos* I, pág. 92, n. 8.

[26] *Amphiphaés,* cf. *Oráculos caldeos, Fr.* 1, 4 DES PLACES.

[27] En la piedra Rosetta (línea 4), por ejemplo, leemos este adjetivo, *aiōnóbios,* aplicado a Ptolomeo («... imagen viva de Zeus, hijo de Helio, Ptolomeo, *de vida eterna,* amado por Ptah...»); y a Hermes en los papiros de magia griegos *(Papyri graecae magicae* V 176 PREISENDANZ).

[28] *Ochetēgè theôn:* Lacombrade traduce «arteria vivificante de los dioses». El término, en sentido metafórico, también se lee en NONO, *Paráfrasis al evangelio de Juan* IV 21, XVI 13.

[29] *Pneumatoergè,* el Espíritu Santo, aunque también cabría entender «creador de los espíritus».

de las almas [30], fuente de las fuentes [31], principio de los principios, raíz de las raíces. Eres la Unidad de las unidades [32], el Número de los números, la Unidad y el Número, el Intelecto y el Intelectual [33], y lo Inteligible y lo anterior a lo inteligible, el Uno y el todo, el Uno a través del todo, el Uno anterior al todo, la semilla del todo, la raíz y el retoño, la naturaleza en los intelectuales, femenino y masculino [34].

Una y otra vez lo dice el intelecto iniciado en tus misterios, mientras danza en torno al inefable abismo [35].

Tú eres lo creador, tú lo creado, tú lo iluminador, tú lo envuelto en resplandores, tú lo manifiesto, tú lo oculto, luz oculta por sus propios rayos, el uno y el todo, uno

---

[30] *Psychotróphe*, cf. *Himnos órficos* XVI 3 «(Hera) que concede a los hombres suaves brisas, *alimentos de las almas*» (o de la vida).

[31] La misma expresión en *Oráculos caldeos, Fr.* 30 Des Places.

[32] O «la mónada de las mónadas», cf. Ireneo, *Contra las herejías* I 11, 3; Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 6 («... uno define a Dios como número inefable... Dios es la mónada, esto es, el uno»); Plotino, *Enéadas* V 1, 8, 25 («el Uno primario»); V 3, 12, 51 («el Uno en sí»); V 3, 15, 5 («el Uno absoluto»); etc.

[33] Para una correcta interpretación, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I, París, 1968, pág. 99 (cit. en ed. Lacombrade, n. *ad loc.)*: Jámblico, en contraposición a Plotino en este punto, distingue un mundo inteligible *(noētós)* y los dioses intelectuales *(noeroí)* que lo contemplan.

[34] Está demostrado (cf. ed. Lacombrade, pág. 82, n. 2) que todo este simbolismo místico (cf. *H.* V 60 ss.) deriva de los *Oráculos caldeos* (para las expresiones «el uno y el todo...», cf. Plotino, *Enéadas* V 3, 11, 9). No obstante, los puntos de contacto con las ideas gnósticas valentinianas son evidentes: cf., por ejemplo, Ireneo, *Contra las herejías* I 1, 1; I 11, 3; I 15, 1 s.; cf., también, *Corpus Hermeticum, Poimandres* I 9 y 15; *Asclepios* 20; y el evangelio gnóstico *El libro secreto de Juan* 1, 16 s.; 3, 8.

[35] Cf. *Oráculos caldeos, Fr.* 18 Des Places; Ireneo, *Contra las herejías* I 1, 1; Plotino, *Enéadas* VI 9, 8 s.; Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* 913 b.

en ti mismo y a través del todo [36]. Pues tú te derramaste, inefable procreador, para procrear un Hijo, gloriosa sabiduría demiurga [37]; pero, aun derramado, permaneces en las indivisibles divisiones de este parto.

Te canto un himno a ti, Unidad, te lo canto a ti, Trinidad [38]: eres Unidad, siendo Trinidad; eres Trinidad, siendo Unidad, y esta división intelectual mantiene inseparable ya lo partido. En tu Hijo te derramaste por tu sabia Voluntad y esta misma Voluntad germinó cual una naturaleza intermedia inexpresable [39]. A lo que es preesencial [40] no

---

[36] Cf. vv. 159 y 180 s. De nuevo la repetida *coincidentia oppositorum* en el Ser Supremo: cf. J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* I, pág. 94, n. 13.

[37] Cf. *Corpus Hermeticum, Poimandres* I 9 *(ho noûs apekýēse héteron noûn dēmiourgón);* y, por ejemplo, Teófilo de Antioquía, *A Autólico* I 4 *(Kýrios..., patḕr..., dēmiourgòs dè kaì poietḕs...);* o Arístides, *Apología* XV 3 *(tòn theòn ktístēn kaì dēmiourgòn...).* Sobre el demiurgo en la gnosis cf. J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* I, págs. 268 s. Para el término *prochytheís,* «derramado, emanado», cf. *H.* II 109, n. 16. La idea de que Dios *derrama* el Espíritu Santo (verbo *ekchéō)* está en *Joel* 2, 28; *Hechos* 2, 23; *Tito* 3, 6; Atanasio, *Epístolas a Serapión* III 1; etc.; y cf. Atanasio, *Discurso contra los arrianos* II 18; Plotino, *Enéadas* VI 8, 18, 20.

[38] *Mónas,..., triás:* este último término, antes de adquirir su sentido cristiano en la patrística (desde Teófilo de Antioquía), fue utilizado por Platón *(Fedón* 104a, etc.; cf. Aristóteles, *Metafísica* 1081a34) y, posteriormente, por los neoplatónicos (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.).* Por otra parte, estas palabras de Sinesio sobre la Trinidad están estrechamente conectadas con las de Gregorio de Nacianzo, *Discursos* XXXIX 11.

[39] El Espíritu Santo, cf. *H.* II 94 ss.

[40] *Tò prooúsion ón:* Lacombrade y Garzya traducen también «preesencial». Este epíteto es aplicado por Jámblico, *Mist. egipc.* VIII 2 y X 5, al «dios creador que procede del Uno». De cambiar la puntuación del texto (dando, pues, al verbo *blastánō* valor transitivo), traduciríamos (vv. 219-224): «... y esta misma voluntad, naturaleza intermedia inexpresable, hizo germinar lo que es preesencial. Para los vv. 222-226, cf. el

es lícito llamarlo segundo, procedente de ti; ni es lícito hablar de un tercero, procedente de lo primero.

Alumbramiento sacro, inefable generación, eres el límite de las naturalezas, de la creadora y de la creada. Venero el orden oculto de los intelectuales [41]: contiene algo en medio [42], no sujeto a orden.

Indefinible Progenie de un Padre indefinible, alumbramiento a través de ti, a través de ese alumbramiento tú mismo te revelaste, revelado a la vez que el Padre por la Voluntad del Padre: Voluntad eres tú siempre junto al Padre. Ni siquiera el tiempo, de profundo curso [43], conoce estos inefables nacimientos y la eternidad vetusta no supo de esta procreación de infinito desarrollo [44]: a la vez que el Padre se reveló el que iba a ser engendrador de la eternidad.

¿Quién, acerca de lo inexpresable, se pronunció por una división? [45]. Impías son las audacias de los ciegos mor-

---

discutido pasaje de Platón, *Cartas* II 312e (= Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 23, 4): «En torno al rey de todo está todo y por él existe todo y él es la causa de todo lo bello; en torno al segundo está lo segundo y en torno al tercero lo tercero». En estas palabras (escritas «para que el que lea no entienda», según el propio Platón) reconocieron los escritores cristianos un primer apunte del misterio de la Santísima Trinidad. Cf. *H.* II 90 ss.

[41] Cf. n. 33.

[42] «Entre el Autor de la vida (v. 230) y el Verbo que la ha recibido (v. 231) existe la Voluntad mediadora» (ed. Lacombrade, n. *ad loc.).* Cf. *H.* II 96 ss.

[43] Es decir «de curso ilimitado». El epíteto *bathýrroos* se aplica tradicionalmente al océano y a los ríos.

[44] Ni siquiera la eternidad pudo conocer esa procreación del Hijo, por carecer éste de límites temporales (cf. ed. Terzaghi, pág. 101). En Plotino, *Enéadas* VI 8, 20, 24 s., el Uno-Bien trasciende la eternidad (cf. J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas* I-II, Madrid, 1982, pág. 47).

[45] Sigo la traducción de Lacombrade para *ebrábeuse tomán.*

tales de lengua artificiosa. Mas tú eres el dador de la luz, de la luz intelectual, y apartas del torcido extravío las entrañas de los mortales justos, para que en la tiniebla de la materia no se hundan.

A ti, Padre de los mundos, Padre de las eternidades, el solo hacedor de los dioses, santo es alabarte. A ti los intelectuales [46] te cantan, Señor; a ti los intelectos astrales, guías del universo [47] de resplandeciente mirada, te entonan sus himnos, a ti bienaventurado, y en torno a ellos el cuerpo glorioso danza [48]. Te canta todo el linaje de los bienaventurados (los que están alrededor del universo y por medio del universo, los orbitarios [49] y los de fuera de las órbitas rigen las partes del universo cual sabios protectores, acompañantes de los insignes timoneles [50] que del orden [51] angelical dimanan) y [52] la gloriosa raza de los héroes, que a través de las obras de los mortales por ocultos caminos pasa, a través de las obras humanas [53], y el alma indoble-

---

[46] *Hoi noeroí:* cf. n. 33.

[47] Cf. n. 7.

[48] Cf. *H.* II 155 ss. Por este cuerpo glorioso ha de entenderse «el cielo de los astros fijos, cuyo movimiento parece opuesto al de los planetas» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.).*

[49] Seres divinos *(zōnaîoi)* que gobiernan las órbitas planetarias o que se encuentran fuera de la región o esfera celeste *(ázōnoi):* cf. SERVIO, *Ad Aen.* XII 118; PROCLO, *Comentario al Parménides,* pág. 494 STALLBAUM.

[50] *Oiēkophórous* es un *hápax,* cf. *oiakonómos* en ESQUILO, *Prometeo encad.* 149; y *oiakostróphos* en PÍNDARO, *Ístm.* IV 78 BOWRA; ESQUILO, *Los siete contra Tebas* 62, *Prometeo encad.* 515; EURÍPIDES, *Medea* 523, etc.

[51] *Seirá:* la «serie» o «la cadena», cf. DAMASCIO, *Sobre los principios* XLV 95. PROCLO, *Comentario al Timeo* I 341, habla de *angeliké táxis.*

[52] Se sobreentiende «te canta».

[53] Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VII 70: en palabras de Celso, las obras de un dios, de los ángeles, de los démones o de los héroes están bajo la ley del Dios Supremo.

gable y la que se doblega al peso de lo terrenal y su sombrío destello. A ti la bienaventurada naturaleza y la progenie de la naturaleza te cantan himnos, a ti, bienaventurado: las riges con soplos vivificadores [54] traídos desde tus canales [55], avanzando entre remolinos. Pues tú, guía de los mundos inmaculados [56], eres la naturaleza de las naturalezas: tú fomentas la naturaleza, la que es origen de los mortales y reflejo de la sempiterna [57], para que incluso la última porción del universo participe de la vida en alternancia comunicada [58]: pues no era lícito que la hez del mundo rivalizara con las cumbres [59]. Lo que ha sido definitivamente ordenado en el coro de los seres ya no perece nunca; unos de otros, todos, entre sí se benefician: el círculo eterno de lo perecedero se ve fomentado por tus soplos. Para ti la naturaleza maternal [60] instituye sus coros por

---

[54] *Zeidōrois:* también Sinesio debe de entender este epíteto como derivado de *záō* (no de *zéa)* y equivalente a *biódōros* (según la explicación de Hesiquio): cf. Empédocles, *Fr.* 151 Diels-Kranz (de Afrodita); Nono, *Dionisíacas* XII 23 (de Helio), XXII 276 (de Dioniso).

[55] En estos versos también existen semejanzas con los *Oráculos caldeos,* cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.*

[56] Cf. vv. 400 s.

[57] *Indalmôna: hápax* conjetura de Christ *(indálmonas* codd.). Cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.:* «La naturaleza de aquí abajo es un reflejo de la naturaleza eterna».

[58] Para la acción divina en el mundo hay que contar, pues, con diversos grados, que se especifican así en ed. Lacombrade, n. *ad loc.* (que cita a W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel...,* pág. 25, n. 2):

noētón	*bythós*	
noerón	*empýrion*	*pēgaîon*
hyperkósmion	*aithérion*	*ázōnon*
enkósmion	*hylaîon*	*zōnaîon*

[59] Para esta expresión y la idea del pasaje, cf. Macrobio, *Sueño de Escipión* I 12, 15, que llama al cuerpo «la hez de lo divino».

[60] *Mḗteira* sólo está documentada antes como *varia lectio* (de Zenó-

medio de todas las maravillas forjadas con sus peculiares colores y sus peculiares obras y, a partir de las diversas voces de los vivientes [61], crea una sola armonía al unísono. A ti todo te ofrece una alabanza perenne: la aurora y la noche, los relámpagos y las nieves, el cielo de inextinguible ardor [62] y las raíces de la tierra, el agua, el aire, todos los cuerpos, todos los espíritus, las semillas, los frutos, los árboles y las hierbas, las raíces, las plantas, las bestias y los volátiles y los bancos de los que nadan con sus aletas [63]. Mira también mi alma incapaz, desfallecida, que en esta Libia tuya, en este venerable sacerdocio, con piadosas plegarias te canta, mientras la cerca la nube de la materia; pero tu mirada, Padre, puede traspasar la materia [64].

Ahora, mi corazón, alimentado por los himnos a ti, aguzó mi entendimiento con sus fogosos empujes. Tú, Señor, haz resplandecer las luces de la elevación [65]; concédeme, Padre, que aquélla [66], tras huir del cuerpo, no se hunda más en la ruinosa ofuscación [67] de la tierra y, mientras

---

doto y Aristófanes de Bizancio, en lugar de *dmḗteira)* en *Il.* XIV 259.

[61] Literalmente: «a partir de las vidas con distintas voces».

[62] Pasaje discutido. Otra traducción podría ser: «el cielo infatigable y ardiente».

[63] Para esta alabanza universal a Dios, cf. *Salmos* 19, 1-5; pero también el tratado pseudo-aristotélico *De Mundo* VI 399b.

[64] Cf. Jámblico, *Mist. egipc.* V 11 s.

[65] *Anagōgà phāē:* se trata de la elevación de las almas, como en Juliano, *Discursos* 173c y Jámblico, *Mist. egipc.* II 6, etc.

[66] Se sobreentiende «mi alma», cf. v. 358.

[67] Aquí, con *átē,* ya no alude Sinesio a la «intervención psíquica» en el hombre por parte de un agente externo (cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* = *Los griegos y lo irracional* [trad. M. Araujo], Madrid, 1980, págs. 19 ss.; y F. A. García Romero, «La intervención psíquica en los *Posthomerica* de Quinto de Esmirna», *Habis* 17 [1986],

en las cadenas de este género de vida material permanezco preso, sea propicia, ¡oh, bienaventurado!, la fortuna que me sustente, que su soplo no sea un impedimento para mi inteligencia ni con penosas preocupaciones corroa mi vida, como para no estar yo atento a las cosas de Dios; que en nada tal me vea ya envuelto: de todo esto huyo gracias a tus dones y, tras coger de praderas vírgenes esa corona para ti trenzada [68], te ofrezco esta alabanza a ti, guía de los mundos inmaculados, y a tu Hijo, sabio por tu propia sabiduría, el que de tu inefable seno dimanó. En ti permanece, aun habiendo brotado de ti, para dirigirlo todo con sus sabias inspiraciones, para regir el abismo de las canosas eternidades, para regir las alas del escarpado [69] universo hasta incluso el grado más bajo [70] de los seres, la parte terrenal, iluminando [71] las entrañas piadosas, y para disipar las fatigas y las cuitas de los sufridos [72] mortales, dispensador de bienes que aleja los pesares. ¿Qué asombro cabe en que Dios, el artesano del universo, rechace de sus propias obras a las fuerzas del mal [73]?

Para pagarte esta deuda, príncipe del gran universo, vine de Tracia, cuyo suelo habité durante tres años junto

---

109-116), sino a la obcecación del alma sometida a la materia, a lo terrenal (cf. vv. 264 s.).

[68] Cf. n. 3.

[69] *Kranaoû:* esta aplicación a *kósmou* es original de Sinesio.

[70] *Neátou pythménos:* «el último fondo», cf. Solón, 1, 10, Adrados, *ek neátou pythménos.*

[71] Cf. Plotino, *Enéadas* II 9, 2, 15.

[72] Éste parece ser aquí el sentido de *dierôn* (cf. la corrección de Wilamowitz, *dyerôn),* ya interpretado así por el alejandrino Calístrato en *Od.* VI 201. Cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.*

[73] Sigo la traducción de Lacombrade para *kêras.*

a la mansión del señor de aquella tierra [74]. Soporté fatigas, soporté dolores bañados en muchas lágrimas, mientras sobre los hombros llevaba a mi madre patria. Quedaba la tierra regada con el sudor de mis miembros, que luchaban día tras día; quedaba mi lecho regado con las lágrimas de mis ojos, que sollozaban noche tras noche [75]. Los templos que fueron construidos, Señor, para tus sagradas ceremonias, todos los visité [76], cual postrado suplicante, y sus baldosas mojé con el llanto de mis párpados, no fuera yo a afrontar un viaje inútil. Supliqué a los dioses auxiliares, a cuantos tienen como posesión los fértiles llanos de Tracia, y a los que, enfrente [77], rigen el suelo de Calcedonia, a quienes coronaste, Señor, con angelicales rayos, a ellos tus santos ministros. Conmigo estos bienaventurados participaron de mis plegarias, conmigo participaron de mis muchas fatigas. No me era entonces grata la vida por causa de las vejaciones que sufría mi tierra patria, a la que tú, Señor, pusiste lejos de los pesares, tú, príncipe perenne del universo. Extenuada ya mi alma, abatidos ya mis miembros, afianzaste la fuerza de mis coyunturas, insuflando vigor a mi alma paciente [78], y un dulce término de mis penalidades descubriste, otorgando a mis trabajos, Señor, conforme a mi deseo, un respiro de las prolongadas fatigas.

Todo esto resérvaselo tú, bienaventurado, a los libios durante el largo curso del tiempo por mi recuerdo de

---

[74] Se trata de su estancia en Constantinopla.

[75] Cf. *Salmos* 6, 7; *Himnos de Qumrán* 17 (col. IX 4 s.).

[76] En el texto griego hay un anacoluto: *neoì... epì pántas éban.*

[77] Es decir, en la orilla opuesta del Bósforo, donde en el 685 a. C. los megarenses fundaron Calcedón (para, posteriormente, alrededor del 615 a. C. fundar Bizancio en la orilla europea).

[78] *Tlámoni psychâi:* cf. Píndaro, *Píticas* I 48.

tu beneficencia y por los horribles sufrimientos de mi alma. A este suplicante concédele una existencia indemne: líbrame de tormentos, líbrame de enfermedades [79], líbrame de cuitas que nutren la ruina. Dispénsale a tu siervo una vida acorde con el intelecto: no dictes [80] para mí una lluvia terrenal de riquezas, Señor, como para no estar yo atento a las cosas de Dios [81]; ni la cabizbaja pobreza acose mi morada, arrastrando hacia la tierra las preocupaciones de mi ánimo. Ambas cargas oprimen al alma en la tierra, ambas causan el olvido del intelecto, siempre que tú, bienaventurado, no le tiendas tu poderosa ayuda. Sí, Padre, fuente de la pura sabiduría, haz resplandecer en mis entrañas la luz intelectual proveniente de tu seno, haz relampaguear en mi corazón el rayo de sabiduría proveniente de tu poder [82] y para este sacro sendero hacia ti concédeme como contraseña tu sello [83], arrojando de mi vida y de mi plegaria los demonios de la materia, que nutren la ruina, y mi cuerpo consérvalo sano, inaccesible a odiosos daños, y mi espíritu consérvalo impoluto [84], Señor.

Es cierto que ahora llevo la sombría mancha de la materia y me embargan los deseos, ataduras terrenales. Mas tú eres el redentor, tú eres el purificador: líbrame de los

[79] Cf. *Odas de Salomón* XVIII 3.

[80] El verbo empleado es *krínō,* que con el sentido de «adjudicar» o «atribuir» ya está en PÍNDARO, *Píticas* VIII 84 y SÓFOCLES, *Áyax* 443.

[81] Cf. vv. 390 s.

[82] Para esta «iluminación», por medio de la cual se puede ascender hacia Dios, cf. PLOTINO, *Enéadas* V 3, 12, 40; V 55, 23; VI 4, 15; y JÁMBLICO, *Mist. egipc.* I 12, III 13 y 21.

[83] El sello divino del alma, al que también se refieren los *Oráculos caldeos, Fr.* 2, 3 y 109, 3 DES PLACES.

[84] Cf. *Sabiduría* 7, 22, y *Oráculos caldeos, Fr.* 104 DES PLACES.

males, líbrame de las enfermedades, líbrame de mis grilletes. Tu semilla llevo, chispa de una inteligencia noble postrada en el abismo de la materia. Pues tú en el universo depositaste el alma y a través del alma en el cuerpo sembraste la inteligencia [85], Señor [86].

Apiádate de tu hija, bienaventurado. De ti bajé para trabajar a jornal en la tierra, pero en vez de jornalera me convertí en esclava [87]: la materia me trabó con los grilletes de sus artes mágicas [88]. Me queda, sí, me queda algo de vigor, escaso, en mi oculta pupila [89]: aún no extinguió todo su poder, sino que un enorme oleaje se ha derramado encima, dejando ciega esa mirada de Dios. Apiádate, Padre, de tu hija suplicante, a la que muchas veces, por cierto, aplicada como está a la ascensión intelectual [90], el deseo de la concupiscente materia la ahoga [91]. Tú,

---

[85] Cf. Platón, *Timeo* 30b. Para la mención de la «chispa» o «centella» *(spinthḗr)* del v. 561, cf. Ireneo, *Contra las herejías* I 24, 1; Hipólito, *Refutación de todas las herejías* V 19, 16; Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* III 1 s.

[86] Desde el v. 24 se repite el vocativo *ánax* (que traducimos por «Señor»: vv. 144, 271, 375, 450, etc., ya aplicado a los dioses en *Il.* XVI 514; *Od.* V 445, 450, etc.), siempre a final de verso (monómetro anapéstico), donde Sinesio no admite el dáctilo y, por tanto, no utiliza *kýrie,* que sí podría haber encajado en el primer pie. El término *kýrie* es corriente en los textos cristianos, pero no aparece en los *Himnos* de nuestro autor.

[87] Cf. Sinesio, *Sueñ.* 139c.

[88] *Mágois... téchnais:* cf. Filóstrato, *Vida de Apolonio* I 2.

[89] Es decir, la mirada o luz superior que reside en el ser: cf. Boecio, *Cons. filos.* III, m. 11, 9 ss. (cit. en ed. Lacombrade, n. a *H.* IX 101); Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* I 3; e Hipólito, *Refutación de todas las herejías* V 19, 6 s.

[90] Cf. la ascensión del alma a la región inteligible en Platón, *República* 517b.

[91] Cf. *Corpus Hermeticum* X 24: «el alma ahogada por el cuerpo».

Señor, haz resplandecer las luces de la elevación [92], enciende llama y fuego y acrece esa pequeña semilla en el sanctasanctórum de mi cabeza. Entronízame, Padre, en el poder de esa luz vivificadora, en el que la naturaleza no pone su mano, de donde ni la tierra ni el hilo fatal de la necesidad [93] me traigan nunca de regreso. Que lo abandone, que huya de tu siervo este engaño del nacer [94]: ¡así estuviera, Padre, el fuego en medio entre la agitación terrenal y yo! Concede, Progenitor, concede a tu ministro abrir ya las alas intelectuales. Que lleve ya el alma suplicante el sello [95] del Padre, terror de los odiosos demonios que desde los escondrijos de la tierra saltan arriba e inspiran a los mortales impulsos contrarios a Dios, pero contraseña de tus puros ministros, que en los abismos del glorioso universo son los portadores de las llaves de las ígneas ascensiones, para abrirme las puertas de la luz y para que yo, arrastrándome sobre este suelo de vanidad, no pertenezca más a la tierra. De mis ígneas obras [96] dame aquí también un fruto testimonial, unas palabras veraces y cuantas cosas fomentan en las almas la inmortal esperanza.

Me arrepiento de mi vida terrenal. Id en mal hora pitañas [97] de los impíos mortales y soberanías de las ciu-

---

[92] Cf. vv. 375 s. y n. 65.

[93] *Anánkē*, de antiguo personificada como representación del destino.

[94] Literalmente: «este engañoso nacimiento» (o generación). Lacombrade traduce «ce monde spécieux de la génération».

[95] Este sello es el bautismo, como, a veces, en los textos herméticos y gnósticos y en los Padres de la Iglesia: cf. Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 83 (acerca de los valentinianos); Hermas, *El Pastor*, Comparación IX 16, 4, «el sello es el agua»; Ireneo, *Epídeixis* 3 y 100.

[96] Cf. *Oráculos caldeos, Fr.* 66 Des Places.

[97] *Lêmai* (cf. la *Carta* 105): Lacombrade traduce «ilusiones legañosas» («illusions chassieuses»). El término ya lo utiliza en sentido metafórico («lo que ofusca u obscurece la mente») Aristófanes, *Pluto* 581,

dades; id en mal hora todas las dulces ofuscaciones y ese favor de disfavor con los que la tierra lisonjea al alma y la hace su sierva. ¡Oh, qué mísera! ⟨Se embriagó, sí⟩ [98] y de sus propios bienes bebió el olvido, hasta topar con la porción aborrecible. Pues son dos las que tiene la materia, alcahueta mediadora [99]: quien tendió la mano a su mesa y alcanzó lo de sabor a miel, seguro que mucho llorará ante la porción amarga, al venir aparejadas las adversidades. Pues esta imposición de la necesidad [100] terrenal escancia a los mortales una vida que es de doble procedencia [101]: el vino sin aguar y el bien sin mezcla, eso es Dios y las cosas de Dios.

Embriagada por la dulce copa [102], alcancé la región del mal, me metí en la trampa [103], conocí la ofuscación de Epimeteo [104]. Odio las leyes mudables: hacia el prado [105]

---

y, entre los escritores cristianos, Teodoreto en su comentario a *2 Corintios* 3, 18 *(tês apistías lêmai)*. Cf. el verbo *lemaó* en Plotino, *Enéadas* I 6, 9, 26 («el ojo legañoso de vicios...») y Teodoreto, *Expositio rectae confessionis* 17.

[98] Traducimos la conjetura de Lacombrade para esta laguna. Mariotti propuso «⟨de sus propios dones⟩».

[99] *Mastropós:* este término con sentido metafórico ya está en Jenofonte, *Banquete* IV 57 y Luciano, *Amores* 16.

[100] Cf. n. 93.

[101] La fuente primera de esta imagen está en las dos tinajas de Zeus de *Il.* XXIV 527 ss.

[102] El término utilizado, *krētḗr,* ha perdido su sentido etimológico (la vasija para mezclar el vino y el agua: de *keránnymi,* «mezclar»). La copa es de vino puro, con lo que se insiste en la idea de los vv. 675 ss. Cf. Platón, *Fedro* 247e.

[103] Cf. los *Himnos de Qumrán* 10 (col. V 37 ss.).

[104] Al aceptar a Pandora por esposa: cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 59 ss.

[105] Según la opinión de Terzaghi (ed., págs. 159 s.), los familiarizados con Homero identificarían este prado con el de los asfódelos de *Od.* XI 539, por donde marcha el alma de Aquiles tras su conversación con Odiseo. Cf., también, *Salmos* 23, 2.

sin cuitas del Padre me apresuro [106], tiendo las alas fugitivas, fugitivas de los dones de ambigua doblez de la materia.

Mírame, custodio de la vida intelectual, mira esta alma tuya suplicante sobre la tierra, aplicada como está a las ascensiones intelectuales. Tú, Señor, haz resplandecer las luces de la elevación [107], dándome alas ligeras [108]; corta las ataduras; afloja la hebilla de estas pasiones de ambigua doblez, con las que la engañosa naturaleza doblega las almas sobre la tierra; a mí, que huyo de la ofuscación del cuerpo, concédeme un rápido salto para lanzarme hacia tus moradas, hacia tu seno, de donde mana la fuente del alma. Cual gota celestial, he sido derramada sobre la tierra: devuélveme a tu fuente [109], desde donde fui derramada, fugitiva errante [110]; consiente que me una a la luz primigenia; consiente que, tutelada por ti, con el coro señorial eleve, de modo piadoso, himnos intelectuales; consiente, Padre, que me una a tu luz y no me hunda en la ofuscación terrenal y, mientras en las cadenas de este género de vida material permanezco preso, sea propicia, ¡oh, bienaventurado!, la fortuna que me sustente [111].

---

[106] El verbo *speúdō* es corriente para designar la búsqueda del Padre: *Oráculos caldeos, Fr.* 115 Des Places; Plotino, *Enéadas* I 6, 8, 16; III 4, 2, 12; etc.

[107] Cf. vv. 375 s. y n. 65.

[108] Cf. vv. 37 s.

[109] Cf. Boecio, *Cons. filos.* III, m. 9, 22 ss. La influencia directa de Sinesio sobre este autor latino parece excluida. Las afinidades se explican, según Courcelle (cit. en ed. Lacombrade, n. *ad loc.)*, porque el pensamiento de Boecio debe bastante a las enseñanzas de Amonio.

[110] Cf. Esquilo, *Agamenón* 1282.

[111] Cf. vv. 379 ss.

HIMNO II

Considerado ya por Wilamowitz *(Sitzb. Ak. Berl.* 14 [1907], 284) como una variación o continuación del precedente, el *Himno* II se distingue por el orden en el encadenamiento de las ideas frente al entusiasmo desbordante del I (cf. ed. LACOMBRADE, pág. 42).

Tras la invocación inicial y la petición de silencio a todo el cosmos (cf. *H.* I 72 ss. y II 28 ss.), en la parte central se ensalza, primero, a Dios, uno y trino (vv. 60 - 140), y, seguidamente, al Verbo, «gloriosa progenie» (vv. 141 - 226). La plegaria al «Padre incognoscible, inexpresable», cierra el himno.

Sin duda estamos ante la obra de Sinesio ya obispo. Esta datación tardía la prueba, entre otros datos, la profesión de fe trinitaria del poeta (según los dogmas de Nicea), expresada sin la «extrema timidez» del *Himno* I (cf. ed. LACOMBRADE, pág. 44). También los términos empleados por Sinesio insisten en lo mismo *(lógos* o *hyiós* para referirse a la segunda hipóstasis: cf. vv. 130, 135, 221, y n. 14).

Métrica: monómetro anapéstico (cf. *H.* I).

A ti al amanecer, a ti al avanzar la mañana, a ti al mediodía, a ti al acabar la sacra jornada y por la noche muy divina, te canto, Progenitor, médico [1] de las almas,

---

[1] En el texto griego, *paiôn.* Peón es primero el médico de los dioses en *Il.* V 401, etc., pero luego el término pasa a ser un sobrenombre de

médico de los cuerpos, dador de sabiduría, que alejas las enfermedades, que das a las almas una existencia sin penas, no agobiada por la inquietud terrenal, madre de pesares, madre de las pasiones, de las cuales permanezca pura mi vida, a fin de que, en un himno sin mezcla [2], pueda yo ocuparme de la oculta raíz de todas las cosas y no me aleje de Dios por causa de ofuscaciones disuasoras [3]. A ti, bienaventurado, te canto, príncipe del universo.

Que la tierra guarde silencio ante estos himnos a ti [4], ante estas plegarias a ti; que calle todo cuanto el universo contiene, pues obra tuya es, Padre. Cese el zumbido de los vientos, el murmurio de los árboles, el estruendo de las aves; que el éter calmoso, que el aire calmoso oiga este canto; que la corriente de las aguas sin ruido ya se detenga sobre la tierra. Que quienes impiden los himnos santos, esos demonios gozosos de los escondrijos abismales y habitantes de las tumbas [5], se den ya a la fuga ante mi piadosa plegaria; y que los buenos bienaventurados, ministros del Progenitor intelectual, cuantos tienen como posesión las profundidades y las alturas del universo, escuchen propicios estos himnos al Padre y propicios eleven mis súplicas.

Apolo (cf. *Himno homérico a Apolo* 517, etc.). El sentido con el que aquí se emplea, ya aparece en ESQUILO, *Agamenón* 99, y SÓFOCLES, *Filoctetes* 168.

[2] A partir de la lectura de *R*, Lacombrade ha conjeturado *amigôs Alégō:* Dios es «el bien sin mezcla» *(H.* I 676, y cf. JÁMBLICO, *Mist. Egipc.* I 9) y así debe serlo su himno. El resto de los códices ofrecen lecturas incorrectas métricamente. Dell'Era propone *amenés alégō.*

[3] Cf. JÁMBLICO, *Mist. Egipc.* II 5.

[4] Cf. *H.* I 72 ss. Para el silencio de la naturaleza ante el himno al Señor de la creación, cf. *Corpus Hermeticum* XIII 17.

[5] Según PLATÓN, *Fedón* 81c-d, existen almas que no se han librado de su deseo del elemento corporal y dan vueltas alrededor de las tumbas.

¡Oh, Unidad de las unidades [6]!, ¡oh, Padre de los padres, principio de los principios [7], fuente de las fuentes, raíz de las raíces, bien de los bienes, astro de los astros, mundo de los mundos, idea de las ideas [8], abismo de belleza, semilla oculta, Padre de las eternidades [9], Padre de los inefables mundos intelectuales, desde donde se destila el soplo inmortal que, flotando sobre el peso de los cuerpos [10], enciende ya un segundo universo! Te canto, bienaventurado, un himno por medio de mi voz; te canto, bienaventurado, un himno también por medio de mi silencio, pues cuanto percibes de mi voz, todo eso también lo percibes de mi silencio intelectual.

Canto un himno al Hijo, el primogénito [11] y luz primordial. Hijo gloriosísimo de un Padre inefable, a ti, bienaventurado, a la vez que al gran Padre, te canto un himno y también al alumbramiento, después de ti [12], del Padre, Voluntad fecunda, principio intermedio [13], Espiración Santa [14], centro del Progenitor, centro del Hijo.

---

[6] Cf. *H.* I 174 ss. y n. 32.

[7] Cf. *H.* I 171 ss.

[8] Cf., en otro contexto, *Theologumena Arithmeticae* 4 y 17, *he monàs eîdos eidôn tynchánei.*

[9] Cf. *H.* I 267.

[10] Cf. Platón, *Fedón* 81c.

[11] Aquí Dios-Hijo es el primogénito, *prōtógonos*, que es epíteto de dioses en Pausanias, I 31, 4 (Perséfone), en *Himnos órficos* VI 1 (Eros), etc.

[12] No hemos de entenderlo como sucesión temporal, sino como causalidad ontológica entre las tres hipóstasis (ed. Lacombrade, n. *ad loc.).* Cf. J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, págs. 393 ss.

[13] Cf. *H.* I 217 ss.

[14] *Hagían pnoián:* esta «espiración» no es sino el Espíritu Santo, al que Sinesio no llama *hágion pneûma.* Varias razones se han aducido para el cambio de la denominación ortodoxa (cf. n. siguiente). Seguramente tengan razón quienes piensan que *pneûma* era un término demasiado pre-

Ella misma es la madre, ella misma la hermana, ella misma la hija [15], la que dio a luz a la raíz oculta. Pues para que el Padre se efundiera en el Hijo, esta misma efusión encontró su germen [16]: se colocó en medio, Dios procedente de Dios a través de Dios Hijo y, a través de esta gloriosa efusión del Padre inmortal, el Hijo encontró su germen.

Eres Unidad, siendo Trinidad, Unidad que permanece, sí, y eres Trinidad también [17]. Esta división intelectual mantiene inseparable ya lo partido: aun habiendo brotado de él, permanece la Progenie en su Progenitor y, a su vez, desde fuera dirige las cosas del Padre, haciendo bajar a este mundo la felicidad de esa vida de donde la obtiene él mismo, el Verbo [18] a quien canto mi himno a la vez

---

ciso en la lengua técnica del neoplatonismo para que pudiera designar otro concepto, ya que por él se entendía «la envoltura astral que reviste al *noûs* al atravesar las órbitas planetarias, cuando cae en el mundo de la generación» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.).* Habría que tener en cuenta, no obstante, que *pnoiá* se adapta mejor que *pneûma* al monómetro anapéstico y, también, que ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos* 7, escribe *tês parà toû theoû pnoês,* «del soplo procedente de Dios».

[15] El Espíritu es «madre» porque por su mediación nació el Hijo (vv. 106 s.; *pnoiá* es femenino). También es «hermana» e «hija» por proceder del Padre. Para el gnóstico (según HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* V 8, 44; cf. *Evangelio copto de Felipe* 17), el Hijo nace de la unión del Trascendente (Padre) con el «espíritu virginal»: cf. J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos* II, pág. 393.

[16] Es decir, «nació». Para designar la «procesión, emanación o efusión» de las hipóstasis, Sinesio emplea los términos *prochéein, próchysis,* en vez de *ekporeúesthai, ekpóreusis* de los Padres (cf. LACOMBRADE, n. *ad loc.).* La razón puede ser, de nuevo, que estos últimos se adaptan mal al metro o que PLOTINO, *Enéadas* V 2, 1, 16, ya usó *proéchee* (cf. J. IGAL, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II,* pág. 28, n. 65).

[17] Cf. *H.* I 212 ss.

[18] El *Lógos* de *Ev. Juan* 1, 1. Cf. la n. siguiente.

que al gran Padre. El Intelecto del Padre inefable te crea [19] y tú, concebido, eres el Verbo de tu Progenitor, el primero que brota de la raíz primera, la raíz de todo lo posterior a tu gloriosa generación. La Unidad inefable, la semilla de todas las cosas, te sembró a ti, semilla de todas las cosas. Pues tú estás en todas las cosas y a través de ti la naturaleza suprema, la intermedia y la ínfima [20] se beneficiaron de los buenos dones de tu Padre, de la vida fecunda. Para ti la esfera perenne gira en su infatigable revolución; bajo tu mandato la septena de los astros ejecuta su danza opuesta a las vigorosas rotaciones de la gran bóveda [21]; muchos luminares embellecen un único repliegue [22] del universo por voluntad tuya, Hijo gloriosísimo. Tú, pues, al recorrer la bóveda celestial, mantienes incesante el curso de las eternidades y bajo tus sagradas disposiciones, bienaventurado, se apacienta en los confines del éter, profundo sin límites, el rebaño de los blanquecinos astros. Tú a los del cielo, tú a los del aire, tú a los de la tierra y a los de debajo de la tierra les repartes sus trabajos y les distribuyes la vida. Tú eres el soberano y el dispensador del intelecto para los dioses y para cuantos mortales embebieron las lluvia de la porción intelectual [23].

---

[19] Cf. *Corpus Hermeticum, Poimandres* I 6: «El Verbo luminoso procedente del Intelecto es el Hijo de Dios ... el Intelecto es Dios Padre».

[20] Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 54, nos habla de tres naturalezas engendradas: la irracional o terrena, la racional o psíquica y la espiritual. Cf., también, los tres géneros, angélico, psíquico y terreno, de Hipólito, *Refutación de todas las herejías* V 6, 7.

[21] Cf. *H.* I 277, n. 48: para el movimiento de los planetas opuesto al de las estrellas fijas, cf. Platón, *República* 617a, *Timeo* 36b ss., y Aristóteles, *Del Cielo* 285b ss.

[22] Para la expresión, cf. Eurípides, *Orestes* 1631, *Helena* 44, etc.

[23] La tierra y la lluvia se comparan con el alma humana y la acción divina (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.).* Acerca de las aguas que vivifi-

Tú eres el que das el alma a aquellos cuya vida y naturaleza están sujetas del alma en incansable tensión. El germen ciego del alma cuelga de tu cadena [24] y cuantos están privados de todo soplo recogen de tu seno la cohesión hecha porvenir, por medio de tu poder, del inefable seno paterno, de la Unidad oculta, desde donde el canal manadero de la vida [25] es llevado hasta la tierra, por medio de tu poder, a través de los universos intelectuales sin límites. De allí descendida, el mundo visible recibe la fuente de los bienes, imagen del intelectual [26]. Obtuvo aquél un segundo sol [27], creador de mirada brillante de una luz de tardío resplandor, custodio de la materia que nace y de la que muere, hijo del intelectual, arquetipo de lo sensible [28], procura de bienes surgidos en el mundo por voluntad tuya, Progenie gloriosísima.

Padre incognoscible, Padre inexpresable, incognoscible por el intelecto, inexpresable en palabras, eres el Intelecto de los intelectos, el alma de las almas, eres la naturaleza de las naturalezas. Ante ti doblo mi rodilla: míralo, me postro en tierra yo, tu siervo, tu ciego suplicante. Tú, dador de la luz, de la luz intelectual, apiádate, bienaventurado, de mi alma suplicante: aparta las enfermedades, aparta

---

can el espíritu, cf., por ejemplo, *Isaías* 32, 15 ss.; 44, 3 ss.; *Ev. Juan* 4, 10 ss.; 7, 37 ss.; *Apocalipsis* 22, 1.

[24] El v. 192 recuerda las palabras de Zeus en *Il.* VIII 19.

[25] *Cf. Juan* 6, 57 s.; 10, 10; *1 Juan* 5, 11 s.

[26] Existe cierta semejanza de estos versos con JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 13.

[27] En PLATÓN, *República* 509d, el bien es el rey del mundo inteligible *(noetoû génous te kaì tópou)* y el sol del visible *(horatôs)*.

[28] Del mundo sensible *(aisthetôn*, lectura de los manuscritos *V, R)*: cf. PLATÓN, *Político* 285e; *República* 529d; PLOTINO, *Enéadas* V 3, 8, 12 s. Sobre el mundo sensible en Plotino, cf. J. IGAL, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, págs. 71 ss.

las cuitas devoradoras de almas, aparta al indigno perro infernal, demonio terreno, de mi alma, de mi plegaria, de mi vida, de mis obras [29]. Que fuera de mi cuerpo, fuera de mi espíritu, fuera de todo lo nuestro se mantenga este demonio. Que me deje, que huya de mí este demonio de la materia, salvaguarda de las pasiones, el que obstaculiza el camino de la elevación, el que refrena mi impulso en busca de Dios. Dame, Señor, como amigo, como compañero, al santo ángel [30] del santo poder, al ángel de la plegaria de divino fulgurar, querido bienhechor, custodio del alma, custodio de la vida, guardián de mis súplicas, guardián de mis obras. Mi cuerpo, que lo preserve puro de enfermedades; mi espíritu, que lo preserve puro de corrupción; a mi alma, que le procure el olvido de las pasiones, para que, en esta vida mía, crianza de la tierra, se alimente con los himnos a ti el ala de mi alma, y para que, en la vida posterior a la parca y al peso de las cadenas terrenales, pura de materia, recorra el camino hacia tu morada, hacia tu seno, de donde mana la fuente del alma. Tú dame la mano, tú llámame, tú, bienaventurado, haz elevarse de la materia a mi alma suplicante.

---

[29] Cf. *H.* I 96 ss., y n. 14.

[30] Posible alusión al ángel custodio; cf. *Mateo* 18, 10; *Hechos* 12, 15; *Hebreos* 1, 14 (quizá con antecedentes en *Génesis* 24, 7; *Salmos* 91 (90), 11; o los apócrifos *Jubileos* 35, 17); asimismo, el evangelio apócrifo *Historia de José el carpintero* XIII 5 s. Orígenes y Gregorio Taumaturgo (antes de las precisiones de San Ambrosio y las críticas de Severiano de Gábala) también hablan de él. Precedentes o paralelos de estas ideas se encontrarán en las doctrinas del parsismo, las creencias órficas y pitagóricas, el *daímon* socrático (o el de Plotino) o el estoicismo (Epicteto, *Pláticas* I 14, 12; etc.). Sobre el tema cf. J. Ries (ed.), *Anges et Démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve* (Homo religiosus 14), Louvain-la-Neuve, 1989.

HIMNO III

Glorificación del Hijo de la «esposa virgen», y plegaria y aclamación de Dios, uno y trino, se suceden en estos versos, que se distinguen «por su densidad, sobriedad y fervor» (ed. Lacombrade, pág. 68).

Los *Himnos* III, IV y V parecen posteriores al IX y anteriores al nombramiento de Sinesio como embajador en la corte de Constantinopla (399).

Métrica: tetrapodia espondaica cataléctica (cf. el *Himno al Sol* de Mesomedes).

Cantamos un himno al Hijo de la esposa [1], de la esposa no desposada bajo la ley fatal [2] del concúbito con los hombres.

La inefable voluntad del Padre sembró el germen de Cristo. El venerable alumbramiento de la esposa reveló en forma de hombre a quien vino como portador de la luz

---

[1] *Nýmphas:* En *H.* VI 3, VII 5, VIII 2, 11 y 29, Sinesio empleará *parthénos,* más acorde con la ortodoxia, pero sin que entre ambos términos exista en absoluto oposición (como la que establece la poetisa Praxila, *Fr.* 3 Diehl).

[2] *Moiraíais koítais:* el poeta insiste en la virginidad de la madre de Jesús, como ya hacía, por ejemplo, Justino en su *Diálogo con Trifón* 43, 7 s.

fontanal [3]. Tu inefable brote conoce la raíz de las eternidades [4]. Tú mismo eres la luz fontanal, rayo de resplandor unido al Padre, y, tras abrir brecha en la tenebrosa materia, en las almas puras resplandeces. Tú mismo eres el fundador del universo [5], el hacedor de la esfera de los gloriosos astros, el enraizador del centro de la tierra, y tú mismo el salvador de los hombres. Por ti conduce sus caballos Titán [6], inextinguible fuente del día; por ti la luna, con su faz de toro [7], disipa las tinieblas de la noche; por ti también se producen los frutos y por ti se apacientan los rebaños. Desde tu inefable fuente envías un rayo fecundo y alimentas las alas de los universos [8]; de tu seno germinó la luz, el intelecto y el alma.

Compadécete de esta tu hija, aprisionada por los miembros mortales y por las normas de la materia, impuestas por el destino. Así preserves incólume del daño de las enfermedades [9] el vigor de mis miembros. Concede a mis palabras la persuasión, concede a mis obras la gloria, a fin de que ambas estén acordes con el antiguo renombre de Cirene y Esparta [10]. Que mi alma, sin soportar la

[3] *Phōtòs pagaíou:* el Señor es «fuente viva» y «luz» en *Salmos* 36, 10.

[4] Cf. *H.* I 248 ss. y n. 44.

[5] *Kósmou ktístas:* cf. en la versión de los LXX, *Eclesiástico* 24, 8, *ho ktístes hapánton; 1 Pedro* 4, 19; Justino, *Apología Segunda* VI 2; Aristides, *Apología* XV 3; Clemente, *Carta primera a los corintios* XIX 2 *(ktístēn toû sýmpantos kósmou).*

[6] El Sol, como en Empédocles, 38 Diels; *Argonáuticas órficas* 512; *Himnos órficos* VIII 2, etc.

[7] *Taurôpis:* Dioniso es *taurōpós* en *Himnos órficos* XXX 4, mientras que, *ibid.* IX 2, a la luna se la llama *taurókerōs,* «la de cuernos de toro».

[8] Cf. *Salmos* 36, 10: «Porque en ti está la fuente de la vida y en tu luz vemos la luz».

[9] Cf. *H.* I 544 ss.

[10] Cirene fue fundada por Bato (según Heródoto, IV 155, y cf. Calímaco, *Himno a Apolo* 65), que procedía de Tera, colonia de Esparta.

huella de las penas, lleve una vida sosegada, fecunda, con sus dos pupilas [11] fijas en tu resplandor, para que, limpio de materia, me apresure yo por senderos sin retorno, fugitivo de los pesares de la tierra, a unirme a la fuente del alma. Una vida tal, inmaculada, facilítamela a mí, a tu citarista, cuando, al dirigirte yo mi canto, glorifique tu raíz, altísima gloria del Padre, y también a ese Soplo [12], sentado a tu vera, en medio de la raíz y del brote, y cuando, al cantar el poder del Padre, con estos himnos a ti ponga fin al insigne alumbramiento del alma [13].

Te saludo, oh fuente del Hijo; te saludo, oh imagen [14] del Padre; te saludo, oh cimiento del Hijo; te saludo, oh sello del Padre; te saludo, oh potestad del Hijo; te saludo, oh belleza del Padre, y te saludo, Soplo inmaculado, centro del Hijo y del Padre [15]: así quieras tú [16] enviármelo,

---

[11] El ojo del alma y el del cuerpo, o «la imagen tradicional de la hija de Dios (v. 31), dotada de forma humana» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.).*

[12] De nuevo el Espíritu Santo, intermedio entre el Padre y el Hijo: cf. *H.* I 217 ss., II 97 s.

[13] Por su canto el poeta nace a la vida mística (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.).*

[14] El término aquí empleado es *morphá,* mientras que en el *Nuevo Testamento (2 Corintios* 4, 4; *Colosenses* 1, 15) es *eikón.* Por su parte, leemos *ágalma* en *Visión de Doroteo* 2 (cf. PLATÓN, *Timeo* 37c).

[15] Cf. n. 12.

[16] El poeta pide al Hijo que le envíe el Espíritu Santo. En el texto no está explícita la invocación al Hijo (añadida por Lacombrade en su traducción por razones de claridad), que era totalmente innecesaria, pues en los primeros siglos del cristianismo el Verbo podía recibir el nombre de Padre (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.),* como atestigua, entre otros escritos, la *Epístola a Diogneto* IX 6. Recuérdese, además, que Sabelio, llevando al extremo la herejía modalista, propuso la identidad del Padre y del Hijo. Concepciones similares quizá tengamos, por ejemplo, en las *Odas de Salomón* VII 3-17, VIII 20-22. Contra los sabelianos ya escribía

de acuerdo con el Padre, para que riegue de vida las alas de mi alma y dé cumplimiento a los dones divinos.

San Dionisio (Papa, 259-268) en su *Carta* 2. La herejía fue anatematizada en el Concilio Romano del 382.

HIMNO IV

Son numerosas las analogías del *Himno* IV con el precedente. Se dedican los primeros versos al nacimiento del Hijo como emanación del Padre, para insistir luego en las dos funciones, reveladora y creadora, de aquél (vv. 11-23). El poeta concluye con una plegaria, pero sin la aclamación final del *Himno* III.

Su fecha de composición debe ser muy cercana a la de éste.

Métrica: trímetro jónico menor (frecuentemente alterado por anaclasis).

A la vez que a la fuente santa, por sí misma engendrada, más allá de las inefables unidades, vamos a coronar [1] al Dios inmortal, al glorioso Hijo de Dios, Hijo único procedente de un Padre que es único, con las sabias flores de estos himnos. A ese Hijo lo hizo surgir de su incognoscible seno el inexpresable alumbramiento de la Voluntad

---

[1] Cf. *H.* I 9, n. 3. También en PÍNDARO, *Olímpicas* I 8 s., se conjugan estas tres ideas: el himno, la corona trenzada (a la que alude con el verbo *amphibállomai)* y la sabiduría. Por su parte, la imagen de la «fuente santa» (el Padre) del v. 1 *(pagâs hagías;* cf. *H.* 1 157, 171, etc.) sirve también en la Patrística para referirse a las Sagradas Escrituras, cf. HIPÓLITO DE ROMA, *El Anticristo* I 1 (del mismo modo en el judaísmo, cf., en los textos de Qumrán, el *Documento de Damasco,* col. III 17, col. VI 5; y *Números* 21, 18).

paterna, que reveló los frutos de aquella generación del Padre y, al revelarlos, se reveló el Intelecto, fijo en el medio [2]: ellos, aun derramados [3], permanecen en la fuente.

Sabiduría del Intelecto del Padre, resplandor de su belleza, a ti, engendrado, el Padre te concedió engendrar. Tú eres la semilla del Padre, iluminadora de lo oculto [4], pues a ti, principio de todo, el Creador te encomendó el introducir en los cuerpos las formas procedentes de los intelectuales [5]. Tú gobiernas la sabia bóveda del cielo, el rebaño de los astros siempre lo apacientas; tú, Señor, imperas sobre el coro angélico y la legión demoníaca [6]; tú, también, en torno a la naturaleza perecedera danzas [7], tu indivisible Espíritu alrededor de la tierra lo divides y a la fuente de nuevo restituyes lo que fue dado, librando a los mortales de la necesidad de la muerte.

Sé propicio para con las coronas [8] de estos himnos a ti concediéndole a tu poeta una vida bonancible; la vagarosa corriente de los estrechos [9] deténla, desecando el funesto oleaje de la materia; rechaza las enfermedades del

[2] De nuevo el Espíritu Santo: cf. *H.* III 53, n. 12.

[3] Cf. *H.* I 207 ss. Tanto «los frutos» como el «Intelecto» deben ser los sujetos del verbo *ménousi* (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.),* con lo que se insiste en la unidad de las tres hipóstasis.

[4] Para esta interpretación, más acorde con la función reveladora del Verbo, cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.* Otra posibilidad (así Terzaghi y Dell'Era) sería: «Tú eres la semilla oculta, resplandeciente, del Padre».

[5] Para Plotino, *Enéadas* IV 3, 5, «las almas nacen de las inteligencias».

[6] Cf. *H.* VIII 33.

[7] Cf. *H.* I 190, n. 35.

[8] Cf. v. 5, n. 1.

[9] *Eurípōn:* «de los estrechos», donde es mayor la violencia del flujo y reflujo de las aguas, violencia que era proverbial en el estrecho entre el Ática y Eubea, llamado antonomásticamente el Euripo: cf. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 6 s.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1167b 7.

alma y del cuerpo; el empuje aniquilador de las pasiones aplácalo; protégeme de las calamidades de la riqueza y la pobreza; a mis obras otórgales un glorioso renombre; entre los pueblos ábreme las puertas de una buena fama, coronándome con los primores de un hablar dulce y persuasivo, para que mi intelecto, sin perturbación, recoja el fruto del ocio y no gima yo en medio de las cuitas mortales, sino que desde esos canales [10] tuyos que llevan a las alturas riegue yo mi intelecto con los alumbramientos de tu sabiduría.

---

[10] Cf. *H.* I 306, II 203.

HIMNO V

Con el nacimiento de un nuevo día el poeta vuelve a cantar a Dios, como hacían los antiguos cristianos, según el testimonio de Plinio el Joven, *Cartas* X 96, 7 (recuérdese que, desde muy pronto, se asoció la resurrección de Cristo con el nacimiento del sol: cf. Cipriano, *Cartas* 63, 16). A una concepción del universo basada en los alejandrinos le sigue la alabanza de la Trinidad (v. 26) y su poder, con expresiones que apuntan (como en el *H.* I) al gnosticismo o a la mística de los *Oráculos caldeos* (cf. n. 17).

Tanto el contenido (aún se percibe con fuerza el influjo de Hipatia) como la versificación (muy familiar a la lírica pagana) hacen pensar que nos encontramos ante uno de los himnos más antiguos.

Métrica: dímetro jónico menor, a menudo por anaclasis, bajo la forma de anacreóntico (cf. *H.* IX).

De nuevo la luz, de nuevo la aurora, de nuevo el día resplandece tras la tiniebla noctívaga. Canta de nuevo, corazón mío, en himnos mañaneros a Dios, que dio la luz a la aurora, que dio a la noche estrellas, coro que danza alrededor del universo.

La superficie de la materia turbulenta [1] la ocultó el

---

[1] *Polykýmonos:* literalmente, «agitada por muchas olas», como el mar en Solón, 1, 19 Adrados; Empédocles, 38, 3 Diels.

éter, alzado en lo más puro del fuego, donde la luna radiante corta el extremo inferior de su órbita [2]. Más allá de la octava esfera [3] de esas revoluciones portadoras de astros, un flujo vacío de estrellas, que arrastra bajo su seno los repliegues [4] de curso retrógrado [5], danza en torno al gran Intelecto [6], que con sus blanquecinas alas cubre los extremos del universo soberano [7]. Más adelante, un bienaventurado silencio envuelve la indivisible división de los Intelectuales y de los Inteligibles [8].

La única fuente, la única raíz brilla bajo la forma de una triple luz: pues allí el abismo del Padre, allí también el Hijo glorioso, ese alumbramiento del corazón, sabiduría artesana del universo [9], y el resplandor de unidad de la Espiración Santa [10] brillan. La única fuente, la única raíz

[2] Es la órbita del satélite (cf. la idea en el *Sueño de Escipión* ciceroniano, *De Republica* VI 17) la que separa el mundo sublunar de las regiones superiores del universo, constituidas por el éter, que es ese quinto elemento divino, de sutil fuego *(pyrípnous* en *Himnos órficos* V 3), sobre el que versan los primeros capítulos del tratado aristotélico *Del Cielo* 269a-270b.

[3] La octava esfera es la de las estrellas fijas, por debajo de la cual se hallan las otras siete de los planetas: cf. Platón, *República* 616d ss.; Cicerón, *De Republica* VI 17; Ireneo, *Epídeixis* 9.

[4] Los «repliegues» del cielo o del éter: cf. *H.* II 161, n. 22.

[5] Fue Hiparco el primero en hablar de esta novena esfera, «la más exterior de todas y sin estrellas» (según el testimonio del bizantino Juan Filópono, *De opificio mundi* XV 20), en relación con su gran descubrimiento de la precesión de los equinoccios.

[6] Para Cicerón, *De Republica* VI 17, la más exterior de las nueve esferas es «el dios supremo».

[7] El «universo soberano» corresponde al *empýrios kósmos* de los *Oráculos caldeos.* El epíteto *poliós,* que traducimos por «blanquecino», alude al fuego astral (cf. *H.* I 30, II 173) y a la eternidad (cf. *H.* I 410 s.): cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.*

[8] Cf. *H.* I 177, n. 33.

[9] Cf. *H.* I 425.

[10] Cf. *H.* II 98, n. 14.

revela la opulencia de sus bienes y al germen supraesencial [11] que hierve bajo los impulsos generadores: aquélla ilumina [12] los admirables resplandores de las esencias bienaventuradas, desde donde, ya en el universo, el coro de imperecederos soberanos [13] canta en himnos intelectuales la gloria del Progenitor y a la primera Forma por él sembrada. Cerca de sus benévolos creadores, el ejército inmarcesible de los ángeles, unas veces con la mirada fija en el Intelecto, recoge el principio de la belleza, otras con la mirada fija en las esferas, rige los abismos del universo, arrastrando el universo superior hasta incluso el último confín de la materia, donde la naturaleza abatida crea la turba tumultuaria y artificiosa de los demonios [14]: desde allí los héroes [15], desde allí el espíritu [16], diseminado ya alrededor de la tierra, vivifican las partes del mundo por medio de sus formas variopintas.

Todo se sujeta a tu voluntad. Tú eres la raíz de las cosas presentes y de las pasadas, de las futuras, de las posibles; tú eres el padre, tú la madre; tú el varón, tú la mujer [17]; tú la voz, tú el silencio; la naturaleza generadora

---

[11] *Hyperoúsion:* cf. el término en PLOTINO, *Enéadas* VI 9, 3; PROCLO, *Institutio Theologica* 115; etc.

[12] *Prolámpei* con valor transitivo, como en *H.* IV 13, n. 4.

[13] Sinesio parece referirse así «a la primera clase de dioses hipercósmicos, a los arcángeles de Jámblico» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.*): cf. *Mist. Egipc.* II 4 y 7.

[14] «Los demonios de la materia»: cf. *H.* I 90, 541, II 258.

[15] Sigo la interpretación de Lacombrade y Garzya, que consideran *hérōs* nominativo plural contracto. Estos héroes son auxiliares de la divinidad: cf. *H.* I 292; JÁMBLICO, *Mist. Egipc.* II 1.

[16] «En esta procesión del ser al no-ser» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.*), sin atender al orden jerárquico, Sinesio ha mencionado, desde el v. 45, a los ángeles, los demonios, los héroes y el espíritu.

[17] Cf. *H.* I 186, n. 34.

de la naturaleza; tú el Señor, la eternidad de la eternidad. Sea lícito proclamarlo: gran gloria a ti [18], raíz del universo; gran gloria a ti, centro de los seres, Unidad de los números inmortales, soberanos originales sin esencia [19]. Gran gloria a ti, gran gloria a ti, porque de Dios es la gloria.

A los coros de mis himnos presta propicios oídos; revélame la luz de la sabiduría; derrama sobre mí una gloriosa felicidad; derrama sobre mí la gracia con la lustrosa unción de una vida bonancible, arrojando lejos la pobreza y la calamidad terrenal de la riqueza; rechaza de mi cuerpo las enfermedades y el desordenado empuje de las pasiones [20]. Las cuitas que afligen las entrañas recházalas de mi vida, para que al plumaje de mi intelecto no lo abrume la ofuscación de la tierra [21], y, así, levantando mis alas en libertad, pueda yo danzar alrededor de los misterios tan inefables de ese germen tuyo.

---

[18] Literalmente: «salve», «te saludo», «mi mayor saludo».

[19] Cf. *H.* I 152, n. 25 y 174 s., n. 32.

[20] Cf. *H.* IV 28 ss.

[21] Tanto la idea como los términos empleados son un reflejo de PLATÓN, *Fedro* 246d-e.

HIMNO VI

La sobriedad de este «canto de Epifanía» (cf. ed. Lacombrade, pág. 84) contrasta con el lirismo del resto de la colección. Sobre la base del texto evangélico *(Mateo* 2, 1 ss.), Sinesio compone ya algo muy parecido a un *kontákion* bizantino. Por otra parte, ciertas características testimonian su uso litúrgico (cf. n. 3).

Los *Himnos* VI, VII y VIII forman una «trilogía cristiana» y pertenecen al período comprendido entre el matrimonio de Sinesio y su elevación al episcopado. Cronológicamente, este himno, por su simplicidad y perfección métrica, ha de ser el último.

Métrica: telesileo acataléctico (cf. *H.* VII y VIII).

Yo, el primero, encontré una melodía para ti, bienaventurado, inmortal, gloriosa progenie de una virgen [1], Jesús de Sólimo [2], para tañer con armonías recién fijadas

[1] *Parthénou:* cf. *H.* III 1, n. 1.

[2] Sinesio emplea el término *Solyméie,* «solimeo, de Sólimo», de ascendencia homérica *(Il.* VI 184, 204; *Od.* V 283) en vez de *Hierousalēn,* que figura en las *Cartas* 41 y 42. En cuanto a los sólimos, Heródoto, I 173, los identifica con los milias de Licia, y Quinto de Esmirna, *Posthoméricas* II 122, califica a su ejército de «sagrado», *hierón,* pero esto no parece tener relación con el nombre de Jerusalén *(Hierosólyma, Hierousalēm),* sino con el culto de Zeus Solimeo.

las cuerdas de mi cítara. Sé, pues, benévolo, Señor, y acepta los musicales tonos de mis cantos sagrados [3].

Vamos a entonar un himno al imperecedero Dios, al gran Hijo de Dios, al que engendra el universo, descendencia del Padre creador de la eternidad, a su naturaleza omnipresente [4], a su sabiduría infinita, para los del cielo Dios, para los de debajo de la tierra cadáver [5].

Cuando sobre la tierra te derramaste de un vientre mortal, la muy juiciosa ciencia de los magos se asombró, irresoluta, ante el nacimiento de una estrella [6]. ¿Qué era esta criatura dada a luz? ¿Quién este Dios oculto? ¿Dios, cadáver [7] o rey? Vamos, presentad [8] vuestras dádivas: el don fúnebre de la mirra, la ofrenda de oro, la suave fragancia del incienso. Eres Dios, recibe el incienso; el oro al rey se lo traigo; a la mirra la tumba le corresponderá [9].

---

[3] Los vv. 7-9 forman un estribillo que se repite al final, vv. 40-42. Esta característica y la invitación a los fieles del v. 26 apuntan hacia una utilización litúrgica del himno: cf. ed. LACOMBRADE, págs. 11 y 85.

[4] *Pantomigê:* literalmente, «mezclado con todas las cosas».

[5] Un Dios que fue cadáver para vencer definitivamente a la muerte: cf. el v. 25 y, por ejemplo, *Romanos* 6, 9.

[6] Cf. *Mateo* 2, 1 ss.

[7] Cf. v. 17, n. 5. Poco más abajo, en los vv. 30-32, se relacionarán con estos tres términos los tres presentes de los magos.

[8] Cf. n. 3.

[9] Es la exégesis que se encuentra en toda la tradición patrística: por ejemplo en IRENEO, *Contra las herejías* III 9, 2; ORÍGENES, *Contra Celso* I 60 («el oro como a rey, la mirra como a mortal, el incienso como a Dios»); etc. Como antecedente literario puede citarse (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.)* a PRUDENCIO, *Cathemerinon* XII 69 ss. Recuérdese, en el caso de la mirra, que este bálsamo se empleaba, entre otros usos, para ungir a los difuntos (cf. *Juan* 19, 39) y para, mezclado con el vino, ofrecerlo a los ajusticiados como bebida embriagadora (cf. *Marcos* 15, 23).

Purificaste la tierra y las olas marinas y los caminos demoniacos, las sutiles corrientes del aire [10], y los rincones infernales, tú, socorredor de los muertos, Dios enviado al Hades [11].

Sé, pues, benévolo, Señor, y acepta los musicales tonos de mis cantos sagrados [12].

---

[10] Celso (cf. ORÍGENES, *Contra Celso* VIII 31 y 58) creía que los *daímones* poblaban el aire y el éter. Esta idea procede de creencias populares que dejan su huella, por ejemplo, en la filosofía pitagórica y en múltiples escritos: cf. QUINTO DE ESMIRNA, *Posthoméricas* I 252 s., XI 465 s.; e incluso *1 Tesalonicenses* 4, 17.

[11] Tanto en estos versos como en el *H.* VIII se ha querido ver la influencia de la figura y el mito de Heracles. Para este tema y el del descenso de Cristo a los infiernos, cf. *H.* VIII 16, n. 6.

[12] Cf. n. 3.

HIMNO VII

Este himno, sin consideraciones doctrinales, se reduce simplemente a una íntima plegaria que el poeta hace a Cristo por sí mismo y por su familia (vv. 19-41). Tanto los primeros versos como los últimos contienen una doxología.

Debió de ser compuesto poco después del matrimonio del autor, en 403 ó 404.

Métrica: telesileo con y sin catalexis (cf. *H.* VI y VIII).

Al compás de la armonía doria [1] elevaré el sonoro acento de las cuerdas de mi lira, incrustada de marfil, en honor a ti, bienaventurado, inmortal, gloriosa progenie de una virgen [2].

Tú conserva mi vida totalmente indemne, soberano, haciéndola inaccesible a los pesares, tanto de noche como de día. Haz resplandecer en mis entrañas la llama que nace de la fuente intelectual. A mi juventud concédele la fuerza de unos miembros sanos y la gloria en sus empresas [3], y lleva los prósperos años de mi existencia hasta

---

[1] La más seria, digna y viril, y, por tanto, la más adecuada para la educación de los jóvenes: cf. PLATÓN, *República* 399a-c; ARISTÓTELES, *Política* 1342b10 s. BASILIO, *Discurso a los jóvenes* IX 9.

[2] Cf. *H.* VI 2 s., n. 1.

[3] En unos términos bastante parecidos se expresa PROCLO, *Himno a Helio* 40 ss. La petición a Dios de salud y fortaleza es constante en

una vejez placentera, incrementando en mí el don precioso de la sabiduría junto con la salud. Protege a mi hermano [4], a quien, hace poco, tú, inmortal, me devolviste de nuevo a la luz, cuando ya su pie franqueaba las puertas del mundo subterráneo. Mis cuitas, y mis lamentos, mis lágrimas y el fuego que ardía en mi interior los extinguiste: y es que, muerto como estaba, le diste vida, Padre, por mor de tu siervo. A mis dos hermanas [5] y a los dos niños protégelos. Toda la casa de los Hesíquidas [6] ampárala bajo tu mano. A la compañera de mi lecho conyugal, Señor, a mi esposa, presérvala lejos de las enfermedades, indemne, fiel, concorde, desconocedora de proposiciones [7] clandestinas: que esta sagrada unión cuide ella de mantenerla totalmente inmaculada, santa, inaccesible a inicuos deseos.

---

los versos de Sinesio *(H.* I 507, 544 ss., II 275 s., III 34 s., IV 28, V 83, VII 5 s.): cf. *Eclesiástico* 38, 9; *Odas de Salomón* 18, 3; Pseudo-Hipólito, *Eis tò hágion Páscha,* pág. 119, 2 ss. Nautin (recuérdese que, según la repetida frase de Juvenal, X 356, lo que el hombre sabio debe rogar a los dioses es la salud de alma y cuerpo). Como se ha observado (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.),* Sinesio desea que ninguna pasión, corporal o anímica, lo aparte de su ideal. Puede que también le influyan las concepciones generales del *Filebo* platónico.

[4] Evoptio, hermano mayor de Sinesio según se indica en la *Carta* 95. En general, la correspondencia de nuestro poeta revela el amor y la confianza que le unían a su hermano, de cuyo peligro de muerte y milagrosa salvación se nos informa en estos versos.

[5] Por la *Carta* 75 conocemos el nombre de una de ellas, Estratonice. De la otra sabemos, por la *Carta* 145, que su esposo se llamaba Amelio y que tenía una hija. Lacombrade, *Rev. Étud. Grec.* 69 (1956), 67 ss., piensa que los dos niños del v. 30 no son los hijos de Sinesio, sino sus sobrinos o sobrinas.

[6] Hesiquio era el nombre del padre de Sinesio y, según la costumbre griega, también el del hijo primogénito de nuestro poeta (cf. *Carta* 55).

[7] *Oárōn:* Lacombrade traduce «galanterías».

Mi alma, libre de los grilletes de la vida terrenal, sustráela a los pesares y a la ruinosa ofuscación [8] y concédele elevar sus himnos junto con los coros de los santos.

En honor de la gloria de tu Padre, en honor de tu poder [9], bienaventurado, de nuevo compondré mis himnos, de nuevo entonaré para ti mi canto y, pronto, templaré de nuevo mi cítara totalmente inmaculada.

---

[8] Cf. *H.* I 380, 708, 729; V 88.

[9] Cantar la gloria de Dios es un deber también para EPICTETO, *Pláticas* I 16, 19 ss., y es una idea repetida, por ejemplo, en los himnos de las *Constituciones Apostólicas:* cf. *Constit. Apost.* VII 48, 3 ... *soì prépei aînos, soì prépei hýmnos, soì dóxa prépei*...

HIMNO VIII

Conservamos en este himno un canto triunfal, un epinicio de Cristo, «Padre coronado, glorioso» (vv. 10 y 28), deslumbrante imagen propia del *Pantocratôr* (que ya en esta época se ve representado en pinturas y mosaicos), sin alusión alguna a la cruz (cf. ed. LACOMBRADE, pág. 92). Sinesio nos transmite en sus versos una nueva muestra del «descenso a los infiernos», de raigambre profana, con el claro antecedente del conocido texto apócrifo del *Nuevo Testamento* (cf. n. 6). Como en el caso del VI (sobre la Epifanía), el *Himno* VIII (con el tema de la Ascensión en su parte central, vv. 31-54) también parece destinado a un uso litúrgico.

Pertenece al período episcopal (410-413), pero es anterior al *Himno* VI.

Métrica: telesileo con y sin catalexis (cf. *H.* VI y VII).

A ti, amadísimo, glorioso, bienaventurado, progenie de la virgen de Sólimo [1], te canto mi himno, a ti que arrojaste de los grandes jardines del Padre a aquella trampa insidiosa, la infernal serpiente, que ofreció el fruto prohibido, alimento de un destino penoso, a la joven primigenia [2].

[1] Cf. *H.* VI 3 s. (nn. 1 y 2), VII 5.

[2] Cf. *Génesis* 3, 1 ss.; *2 Corintios* 11, 3.

A ti, coronado [3], glorioso, a ti te canto mi himno, Padre, hijo [4] de la virgen de Sólimo.

Descendiste hasta la tierra para habitar, con un cuerpo mortal, entre los efímeros [5] hombres, y descendiste al fondo del Tártaro [6], donde, por millares, las naciones de las almas se hallaban bajo el dominio de la muerte: se estremeció [7] ante ti entonces el viejo Hades, el de antiguo

---

[3] Cf. *H.* I 9, n. 3.

[4] Intentamos mantener la imprecisión del original. En Sinesio, como vimos en *H.* III 66 (n. 16), el Hijo puede recibir el nombre de Padre.

[5] *Ephamérois:* ya Píndaro, *Píticas* VIII 95, llamaba a los hombres «efímeros», «seres de un día».

[6] La bajada a las regiones infernales cuenta con clarísimos antecedentes (ya desde el *Poema de Gilgamesh)* en la literatura clásica: no sólo en *Od.* XI o en el mito de Er en Platón, *República* 614b ss., por citar algunos ejemplos, sino también en el descenso al Hades de Salmoxis (Heródoto, IV 95 s.; y cf. II 122) o el mismo Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII 41). Pero Sinesio ha tenido muy presente un apócrifo neotestamentario, el *Descenso de Cristo a los infiernos* (la segunda parte del llamado *Evangelio de Nicodemo,* del todo independiente de la primera, las *Actas de Pilato),* cuyo origen, aunque no su redacción actual, puede remontarse al siglo II d. C. Por otra parte, Wilamowitz *(Sitzb. Ak. Berl.* 14 [1907], 288) creía ver la figura de Heracles (mencionado por el poeta en sus *Cartas* 45 y 150) detrás de este Cristo de Sinesio. Téngase en cuenta que Heracles (que ya en la tragedia griega personifica al héroe salvador y se nos presenta como ideal ético) fue considerado por el estoicismo como el verdadero tipo del sabio (así en el *Hercules furens* de Séneca o en su *De constantia* II 1: cf. Servio, *Ad Aen.* VI 123, 395) y sus trabajos como un camino purificador del alma (cf. Dión de Prusa, *Discursos* V 23). Una cierta identificación de Cristo con Heracles ya se lee, por ejemplo, en Justino, *Apología* I 54, 9. En el contexto gnóstico también encontramos al héroe: cf. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* V 26, 27 s.

[7] Cf. *Descenso de Cristo a los infiernos* (versión latina B) II 2 («Entonces llegó Satanás, señor de la muerte, huyendo aterrorizado...»), III 1 («... la tierra y todos los lugares del infierno se estremecieron...»), IV 1 («Señor de la muerte, ¿por qué tienes miedo y tiemblas?»), VI 2

origen, y el perro devorador de pueblos [8], ⟨demonio⟩ [9] de poderosa fuerza, se retiró del umbral. Tras librar de sus pesares a los coros santos de las almas, junto con los cortejos inmaculados elevas himnos al Padre.

A ti, coronado, glorioso, a ti te canto mi himno, Padre, hijo de la virgen de Sólimo.

En el momento de tu ascensión [10], soberano, temblaron las incontables naciones de los demonios del aire [11]; quedó atónito el coro inmortal de los inmaculados astros y el éter, radiante de gozo, sabio padre de la armonía, templó la música de su lira de siete tonos [12] para el canto

(«... se espantó Satanás...»), VIII («Y he aquí que, de repente, el infierno se estremeció,...»).

[8] *Laobóros (hápax):* en el citado *Descenso de Cristo a los infiernos* (recensión griega) IV 1 y 2, V 2, se califica al Hades de *pamphágos,* «devorador de todos».

[9] Traducimos la conjetura de Mariotti, *daímōn* (cf. *H.* I 90 ss.), que puede tener a su favor (cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.)* el hecho de que a Belcebú, en la versión latina A del *Descenso,* se le llama *tricapitinus,* «tricéfalo», al igual que el perro Cerbero (cf. Sófocles, *Traquinias* 1098; Apolodoro, *Biblioteca* II 5, 12). Cf. M. Simon, *Hercule et le Christianisme,* Estrasburgo-París, 1955, págs. 112 ss.

[10] Frente a *Hechos* 1, 3-11, donde se habla de los cuarenta días que pasaron entre la resurrección y la ascensión de Cristo, en los versos de Sinesio no existe entre los dos acontecimientos ningún corte cronológico, en consonancia, pues, con *Marcos* 16, 19, *Lucas* 24, 50-53, *Juan* 20, 17, y, en general, con los escritores cristianos de los primeros siglos: cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.*

[11] Cf. *H.* VI 36, n. 10.

[12] Parece que el dato tradicional de las siete cuerdas de la lira (cf. *Himno homérico a Hermes* [IV] 51; Ión de Quíos, *Fragmentos elegíacos* 3, 3 Bergk; Eurípides, *Alcestis* 446; etc.) se une aquí a la noción de la música de las ocho esferas (cf. *H.* V 14; y Platón, *República* 616d ss.), que, según el testimonio de Cicerón, *De Republica* VI 18, producen siete sonidos distintos, imitados por los hombres doctos en los instrumentos de cuerda y en los cantos.

triunfal. Sonrió el Lucero de la mañana, mensajero del día, y el dorado Véspero, el astro de Citerea [13]. Con su cuerno luminoso lleno de un flujo de fuego los guiaba la Luna, pastor de los dioses nocturnos. Su cabello de vasto resplandor [14] lo desplegó Titán [15] a tu inefable paso; reconoció al Hijo de Dios, intelecto de la mejor ciencia [16], principio de su propio fuego.

Tú, batiendo tus alas, de un salto atravesaste la bóveda del cielo [17], el azul firmamento, y te detuviste en las inmaculadas esferas intelectuales, donde está la fuente de los bienes y el cielo callado [18]. Allí no habita ni el Tiempo, de profundo curso [19], el de los pies infatigables, que arrastra a los nacidos de la tierra, ni las indignas calamidades de la materia de profundo oleaje [20], sino la propia Eternidad inmarcesible, la de antiguo origen, que es a la vez joven y vieja y custodia la sempiterna morada de los dioses.

---

[13] El planeta Venus como lucero de la tarde: cf. PLATÓN, *Epinómide* 987b.

[14] *Euryphaê:* en el *Himno homérico* XXXI 2 y 4, la esposa de Hiperión y madre de Helio es Eurifesa.

[15] Cf. *H.* III 20, n. 6.

[16] *Aristotéchnan:* este epíteto se aplica a Zeus en PÍNDARO, *Fr.* 48, 2 BOWRA.

[17] *Ouranoû/... nôtôn:* cf. una expresión similar en PLATÓN, *Fedro* 247c.

[18] «El cielo de silencio» traduce Lacombrade, donde se encuentra la morada de los dioses trascendentes, según los *Oráculos caldeos, Fr.* 16 DES PLACES.

[19] Cf. *H.* I 245, n. 43.

[20] Cf. *H.* V 9, n. 1.

HIMNO IX

En un verdadero «mosaico de reminiscencias literarias» (por utilizar la expresión de la ed. LACOMBRADE, pág. 98), este himno, de indudable belleza formal, incluye múltiples elementos de diversa procedencia: alusiones a la lírica monódica y coral, a la poesía gnómica, a Platón, a Plotino, a ideas gnósticas y al cristianismo (en el v. 66 leemos una singular imagen de la Trinidad). Todo se engarza armoniosamente para insistir en el objetivo primordial del alma: la unión con Dios.

Por su carácter de monólogo protréptico, por sus referencias internas (p. ej., el poeta ve alejarse su juventud), parece indudable que este *Himno* IX ha de ser el primero en el orden cronológico (cf. nn. 5 y 7).

Métrica: dímetro jónico menor, que, a menudo, se presenta por anaclasis bajo la forma de anacreóntico (cf. *H.* V).

¡Venga, melodiosa lira mía! [1], después de la canción de Teos, después de la tonada de Lesbos [2], para estos himnos más venerables haz sonar una oda doria [3], no apta

[1] *Lígeia phórminx:* cf. *Il.* IX 186; *Od.* VIII 67, etc.; PÍNDARO, *Píticas* I 1.

[2] Alusión a Anacreonte y Safo. Algunos han supuesto que Sinesio, de joven, escribió poesías de tipo anacreóntica.

[3] Cf. *H.* VII 1, n. 1. A la ligereza de la lírica erótica lesbia se opone aquí la gravedad de los anapestos, cuya primera utilización se hacía re-

para las tiernas doncellas de amorosa sonrisa [4], ni para la encantadora juventud de los florecientes mancebos [5]. Pues, en su pureza, el inmaculado alumbramiento de una sabiduría, de germen divino, me impulsa a rasguear las cuerdas de mi cítara para un canto divino y me apremia a huir de la melosa ofuscación de los amores terrenales. Pues ¿qué es el poder, qué la belleza, qué el oro, qué la fama y los honores reales en comparación con el afán de alcanzar a Dios?

Que éste gobierne bien el caballo [6], aquél tense bien el arco; uno guarde su montón de riquezas, el oro de su felicidad, para otro sea su orgullo la melena que le cubre la nuca [7]; que algún otro sea celebrado entre elogios de muchachos y muchachas por los destellos de su semblante; a mí, empero, me sea posible llevar una vida en silencio, anónima: sí, para los demás anónima, pero experta en lo que a Dios concierne. Que la sabiduría me asista, buena como es para llevar adelante a la juventud y a la vejez, y buena dominadora de la riqueza. Sin pesar alguno, la

---

montar a Alcmán y, en general, al ambiente dorio: cf. MARIO VICTORINO, 2, 3, 23 (en H. KEIL, *Grammatici Latini* VI, pág. 77, 14), y CICERÓN, *Tusculanas* II 16, 37.

[4] *Aphrodísion gelôsais:* cf. SAFO, 31, 5 LOBEL-PAGE, *gelaísas iméroen.*

[5] Aquí parece haber una alusión al «eros griego» (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.),* que, para el editor francés, refuerza la hipótesis de una redacción (o, al menos, un esbozo) contemporánea de la primera estancia de Sinesio en Alejandría. Cf. v. 24, n. 7.

[6] Se ha supuesto un modelo común helenístico (cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.),* fuente de estos versos (20-32, un nuevo ejemplo de *Priamel)* y de HORACIO, *Odas* I 1, 3-34. W. THEILER *(Die Chaldäischen Orakel...,* pág. 38, n. 3) señala otras analogías entre los dos poetas: v. 48 s. —HORACIO, *Odas* III 4, 5; v. 71— *ibid.* III 3, 70 s.

[7] Sinesio trata el tema en su obra de juventud *El elogio de la calvicie,* que contesta a DIÓN DE PRUSA y su *Elogio de la cabellera.*

sabiduría soportará risueña la penuria, que es inaccesible a las amargas cuitas de la vida [8], con sólo disponer de lo suficiente como para permanecer a distancia del granero de los vecinos [9], a fin de que la necesidad no me haga doblegarme a las negras preocupaciones [10]. ¡Escucha el canto de la cigarra que bebe el rocío de la mañana [11]!

¡Mira! Resuenan mis cuerdas espontáneamente y una voz [12] revolotea a mi alrededor. ¿Cuál será, acaso, la melodía que me va a producir este divinal alumbramiento?

Principio salido de sí mismo, custodio y padre de los seres, inengendrado [13], en su alto trono sobre las cumbres del cielo, exultante en su infinita gloria [14], Dios se sienta inconmovible, pura Unidad de unidades, Mónada primera de las mónadas, que unifica y crea la simplicidad de lo superior en engendramientos supraesenciales [15]: desde allí, a través de la primera Forma sembrada [16], esta misma Mónada se derramó inefablemente y adquirió un poder de tres cúlmenes [17], y la fuente supraesencial se corona con la be-

---

[8] Anterior al ideal de pobreza cristiano es la alabanza de la vida tranquila del pobre y de su sabiduría: cf., por ejemplo, EURÍPIDES, *Fr.* 641 NAUCK; SÉNECA, *Cartas a Lucilio* 17, 3 ss.; TIBULO, I 1, 5.

[9] Cf. HESÍODO, *Trabajos* 298 ss.

[10] Idea análoga a la de *H.* I 518, IV 30, V 81.

[11] Cf. *Anacreónticas* 34, 1-3 PREISENDANZ.

[12] Cf. *H.* I 112, n. 16.

[13] *Alócheutos:* literalmente «sin parto», tal como COLUTO (v. 182) califica a Atenea por nacer de la cabeza de Zeus.

[14] Sinesio se inspira en *Il.* I 405, V 906, VIII 51.

[15] Cf. *H.* V 35, n. 11.

[16] Cf. *H.* V 42.

[17] *Trikórymbon: hápax* que alude a la Trinidad (cf. ed. TERZAGHI, pág. 284). Dado que el término *kórymbos,* en el vocabulario botánico, designa «un tipo especial de inflorescencia, en particular la de la yedra» (ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.),* planta vinculada con Dioniso, puede deducirse que la imagen encierra un carácter místico (cf. *H.* I 140). El poeta

lleza de sus hijos, que del centro proceden y alrededor del centro fluyen [18].

¡Quieta, audaz lira mía, quieta! No reveles los misterios a las gentes no iniciadas. ¡Venga! Canta las cosas de abajo, pero las de arriba ocúltalas en silencio. El Intelecto ya se preocupa de los mundos nuevos [19], de ellos solos, pues, como principio del bien del espíritu humano, ya desde allí indivisiblemente se dividió [20], en su descenso a la materia, este Intelecto imperecedero, porción desgajada de sus creadores, divinos soberanos, débil sí, pero de ellos [21]. Él, todo y uno por doquier [22], todo sumido en el todo [23], hace girar la bóveda de los cielos y, preservando este todo, se presentó dividido en las formas por él gobernadas [24]: aquí, auriga del carro de las estrellas; allí, entre los coros de los ángeles; allí incluso, con ataduras que lo empujan hacia abajo, tomó una forma terrenal, se

---

se representaría la Trinidad como un solo tallo con una umbela de tres flores.

[18] Aquí se combina la idea de la esfera, «la más perfecta de todas las figuras» (PLATÓN, *Timeo* 33b; puede que también influyan en este punto sobre Sinesio las enseñanzas geométricas de Hipatia), con la del Uno como «fuente de las fuentes» (*H.* 1 171; cf. PLOTINO, *Enéadas* III 8, 10).

[19] *Néoisi kósmois:* frente al *nooîsi* de los manuscritos, Theiler propuso *néoisi,* con lo que la expresión se referiría a «las cosas de abajo» (v. 74): cf. ed. LACOMBRADE, n. *ad loc.*

[20] Cf. *H.* I 208, IV 21, V 24.

[21] «Por ser como somos una planta no terrena sino celestial», escribe PLATÓN, *Timeo* 90a.

[22] PLOTINO (*Enéadas* V 1, 2; VI 8, 16, etc.) habla de la omnipresencia tanto del alma como del Uno-Bien.

[23] Cf. H I 180 ss.

[24] O: «conservando esta integridad en las formas que el gobierna, se presenta dividido». Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 3, 5; V 1, 2.

apartó de sus creadores, absorbió el sombrío olvido [25] y con ciegos afanes quedó admirado de la ingrata tierra, él, un dios con la mirada fija en las cosas mortales [26]. Existe, sí, existe una luz en sus veladas pupilas [27]. Existe también de los aquí caídos una fuerza elevadora, cuando, al huir del oleaje de la vida, sin inquietudes se encaminan por los senderos sagrados hacia el palacio del Creador. Feliz el que, huyendo del ladrido voraz de la materia [28], de un rápido salto emerge de la tierra y endereza sus pasos hacia Dios. Feliz el que, después del destino, después de las fatigas, después de las amargas cuitas de los gozos terrenales, pone su pie sobre los caminos del intelecto y llega a conocer el abismo de divino resplandor. ¡Qué gran esfuerzo abrir [29] entero el corazón sobre las enteras alas de los amores que elevan [30]! Refuerza, tan sólo, tu impulso con estos cantos que llevan hasta lo intelectual: cerca de ti aparecerá el Padre, con los brazos

[25] Recuérdese cómo en el mito de Er (Platón, *República* 621a ss.) las almas, tras elegir sus vidas, bebían del río del Olvido. Por su parte, en Plotino, *Enéadas* I 2, 4 (con clara influencia platónica), la reminiscencia es la vía de unión del alma con la Inteligencia.

[26] Por este verso 99 se quiso establecer una línea directa entre Sinesio y Lamartine («El hombre es un dios caído que se acuerda del cielo»): cf. ed. Lacombrade, n. *ad loc.*

[27] Cf. *H.* I 577 ss. y n. 89.

[28] Creemos que Sinesio juega aquí con la semejanza de los términos *hýlas/... hýlagma:* cf. *H.* I 97, II 246. Por otra parte, la huida de este mundo consiste para Platón *(Teeteto* 176b; cf. Plotino, *Enéadas* I 6, 8, 15 ss., etc.) en un asemejamiento a la naturaleza divina (cf. vv. 132 ss. de este himno).

[29] En este *locus desperatus* Lacombrade acepta la corrección de Mariotti: *ex... tanýssai.*

[30] El amor como fuerza elevadora, de reminiscencias platónicas, está en Plotino, *Enéadas* I 3, 1, 1 ss.; I 6, 8, 16; V 9, 2; etc.

extendidos, un rayo correrá a tu encuentro, te iluminará la senda y desplegará ante ti la llanura inteligible [31], principio de la belleza.

¡Venga, alma mía!, bebe de la fuente de la que mana el bien y, tras haber suplicado al Creador, asciende y no tardes: déjale a la tierra lo que es de la tierra y, pronto, confundida con el Padre, dios en Dios mismo [32], danzarás en su coro.

---

[31] Cf. la «llanura de la verdad» de PLATÓN, *Fedro* 248b (y PLOTINO, *Enéadas* I 3, 4, 10 ss.).

[32] Cf. la unión mística en PLOTINO, *Enéadas* VI 9, 8, 29 ss.

⟨HIMNO X⟩

HIMNO DE JORGE PECADOR

En el *titulus* del *Oxon. Barocc. gr. 56 (O)* conservamos el nombre de este copista bizantino, Jorge Pecador (sin duda el autor de la recensión α), que, alrededor del siglo X, añadió este himno apócrifo al *corpus* originario (cf. FRITZ, *Abhandlungen der K. Bayer. Ak. der Wiss.* 23 [1905], 336).

Métrica: monómetros anapésticos con abundantes errores.

Acuérdate, Cristo, Hijo de Dios que reina en las alturas [1], de la perdición de tu siervo pecador [2], que ha escrito esto [3], y a mí otórgame la liberación de las pasiones, que

---

[1] *Hypsimédontos:* cf. este epíteto aplicado a Zeus en HESÍODO, *Teogonía* 529.

[2] *Alitroîo:* reaparece en este v. 5 el sobrenombre del copista que se lee, como dijimos, en el *titulus* del códice O: *Georgíoio Alitroîo Hýmnoi* (con un plural absurdo). Como curioso paralelismo podemos recordar que, en nuestras tierras del sur en el siglo XVI, el muy conocido Beato Juan Grande (de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios) se hacía llamar Juan Pecador.

[3] El copista emplea la fórmula consagrada *grápsantos táde* y, siguiendo el uso frecuente, pide al Señor el perdón de sus pecados: cf. ed. LACOMBRADE, pág. 107, n. 4.

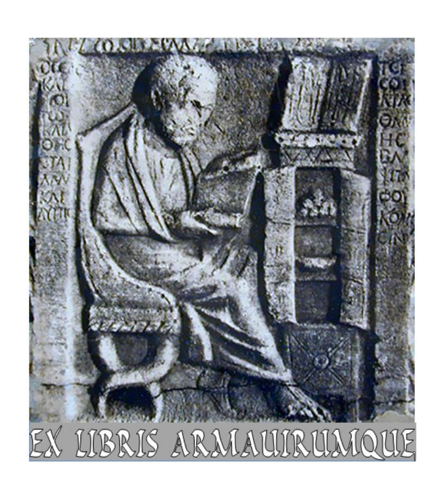
nutren la ruina [4], innatas en mi alma inmunda. Concédeme, Jesús salvador, contemplar tu divino resplandor: allí, en tu presencia, entonaré un canto al médico de las almas, al médico de los cuerpos [5] y, junto con él, al gran Padre y al Espíritu Santo [6].

---

[4] Cf. *H.* I 66, 509, 540.

[5] Cf. *H.* II 8 s.

[6] *Pneúmati hagnôi:* el empleo de *pneûma,* en vez de *pnoiá,* corriente en Sinesio para designar el Espíritu (cf. *H.* II 98, n. 14), le servía, entre otras razones, a WILAMOWITZ *(Berl. Ak. Sb.* 14 [1907], 295) para probar el carácter apócrifo de este himno.





TRATADOS

I

AL EMPERADOR. SOBRE LA REALEZA

Si Dión en sus cuatro discursos *Sobre la realeza* desarrollaba el tema del rey ideal, si el escrito del mismo título de Juliano contenía las líneas maestras de la monarquía filosófica propugnada por su autor, el objetivo de Sinesio, al pronunciar estas palabras ante el emperador Arcadio *(Eis tòn autokrátora. Perì basileías)* en los primeros meses del 400, no era tan sólo conseguir una reducción de los impuestos que agobiaban a la Pentápolis. El tratado es otro ejemplo del *speculum principis* o *Fürstenspiegel,* que incluye no sólo comentarios sobre el origen divino de la realeza y sobre sus funciones, sino también quejas y consejos para solucionar la difícil situación.

Su crítica va más allá de la mera denuncia de los problemas de la Cirenaica. Éstos no se reducen exclusivamente a la existencia de funcionarios corrompidos o ineptos, que abusan de su poder. Lo peor es que a tales desmanes se les da pábulo desde la misma corte. Con toda su carga retórica, la alocución apunta hacia una «verdadera conversión moral y política» (ed. LACOMBRADE, pág. XXVII). Sinesio critica la insensatez de quienes rodean al emperador, pero, sobre todo, lamenta que en el poder civil y militar gocen de privilegio los germanos [1] (llamados «escitas» aquí y en los *Relatos egipcios).* En vez de los «perros guar-

[1] Sobre el tema cf. G. ALBERT, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.,* Paderborn, 1984.

dianes» de la *República* (375e) de Platón, son «lobos» los que velan por el imperio *(Real.* 22a).

Al tiempo que se suprime, por tanto, el elemento bárbaro, habrá que ocuparse del ejército y de la reforma de la administración (cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 15).

No nos extraña la dura sinceridad de nuestro autor. El prefecto Aureliano, cuyas ideas (y las de la emperatriz Eudoxia) comparte Sinesio, aún poseía su cargo, antes de que, en la primavera de ese año, fuera condenado al exilio por los manejos de su hermano Cesario, quien contaba con el apoyo del godo Gainas. Estos hechos, junto con el retorno de Aureliano, constituirán el marco histórico de sus *Relatos egipcios o sobre la Providencia.*

Sinesio, en definitiva, además de Temistio, nos proporciona muchos y valiosísimos testimonios para la historia de esta época.

SINOPSIS

1. Este discurso no va a ser como todos los que aquí se pronuncian. — 2. La adulación es perjudicial. La verdad es buena medicina. — 3. Argumento del discurso. — 4 y 5. Alabanza y felicidad, virtud y fortuna. El ejemplo de Teodosio. — 6. La realeza y la tiranía. El término medio. — 7. Fuerza y prudencia. — 8. Los bienes externos o «instrumentales». El rey como imagen de Dios. — 9. Sobre la divinidad y sus atributos. — 10. La piedad. La razón debe gobernar sobre los elementos irracionales del alma. — 11. El buen amigo. — 12. La adulación. — 13. El trato del soberano con sus tropas. — 14 y 15. Crítica del aparatoso boato que envuelve al emperador. La corte se halla muy separada del pueblo. El lujo en todos los elementos. — 16. La sencillez de los antiguos soberanos. — 17. Otros ejemplos históricos. — 18. Contra los peligros que amenazan sólo Dios y un rey sabio y fuerte nos ampararán. — 19. El ejército no debe estar en manos de los bárbaros, sino de ciudadanos que luchen por su patria. — 20. También deben ser expulsados los bárbaros de los puestos de poder. — 21. Sobre los escitas. Manera de castigar su ingratitud. — 22, 23 y 24. El rey pacífico. Sus visitas a todos

los lugares del imperio. Su atención a las noticias que le traigan las embajadas de las tierras más lejanas. El respeto de los soldados hacia los civiles. — 25. El buen soberano no debe gravar a los ciudadanos con impuestos excesivos. Los males de la codicia. El soberano y Dios. — 26. Otras cualidades del soberano. Nunca debe cansarse de hacer el bien. — 27. Debe delegar en íntegros gobernadores que administren justicia en las zonas más lejanas. Se elegirán entre los pobres. — 28. El soberano y la virtud. — 29. El soberano y la filosofía.

1
Este discurso no va a ser como todos los que aquí se pronuncian

¿Es que si uno no viene de una ciudad 1a
grande y rica y no es portador de discur-
sos magníficos y refinados, como son los
que la retórica y la poesía crean —artes
vulgares, productos vulgares—, está él en
la obligación, cuando aquí llega, de bajar
la cabeza? ¿Es que a quien no está henchido de orgullo
por la prosperidad de su patria no se le permite en palacio b
hablar con sinceridad, ni proferir palabra, ni proporcionar
ese deleite de las gratas y habituales audiciones que se ga-
nan al soberano y a sus consejeros? ¿Vais a acoger a la
filosofía que por fin habita entre vosotros? ¿Dudará al-
guien que ésta no ha hecho aquí su aparición durante mu-
chísimo tiempo? ¿No se le dará hospitalidad y se les reve-
lará sus bondades a quienes lo merezcan?

La verdad es que ella os lo pide no por sí misma sino
por vosotros, no vaya a ser que, por despreciarla, no le c
saquéis provecho. Desde luego, los discursos que os ofrecerá no son esos divertidos que deleitan a los jovencitos, tampoco son relajados en su moralidad ni cuentan con adornos expresivos a fin de ostentar una falsa belleza. No, son de otro tipo, llenos de gravedad y de divina inspiración para los que pueden alcanzar su nivel, viriles y severos

2a como para considerar indigna la compra del favor de los poderosos al precio de una servil adulación.

Así, mis discursos conservan su firmeza y algunos son incluso atrevidos y distintos a como suelen ser en palacio, hasta el punto de decir que no les bastará con que se les conceda no tener que alabar en todo y por todo al soberano y lo relacionado con el soberano. Pero si, en cualquier caso, esto se les permite, llegan hasta afligir y amenazan con «roerle el corazón» [1bis], no sólo superficialmente, sino en su mismo centro, a quien, así atormentado, pueda obtener algún beneficio.

2
La adulación es perjudicial. La verdad es buena medicina

Sin duda, muy digno es de los oídos del soberano un discurso libre. La alabanza que se hace por todo y sin motivo causa daño a la vez que placer y me parece que es semejante a esos venenos a
b los que se echa miel para dárselos a los condenados a muerte. ¿No sabes [2] que cocinar con demasiado aderezo provoca un falso apetito que perjudica al cuerpo y que la gimnasia y la medicina dan ambas la salud, aunque al pronto originen molestias [3]? Yo quiero, desde luego, que tú seas de los que están sanos, aun cuando, para estar sano, tengas que contrariarte. Pues la acritud de la sal impide que la carne se corrompa y la verdad encerrada en los discursos mantiene a raya el ánimo de un joven soberano expuesto a ser encaminado, por su enorme poder, a donde el acaso lo guíe.

Así pues, os lo ruego, soportad la insólita manera de
c mis palabras: que no se las acuse entre vosotros de rudeza,

---

[1bis] Refrán ya atestiguado en ARISTÓFANES, *Acarnienses* 1; PLATÓN, *Banquete* 218a; SINESIO, *Calv.* 63b, *Carta* 7.

[2] Sinesio se dirige ahora al emperador Arcadio en persona.

[3] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 464b ss., etc.

ni, antes de dejarme seguir un momento, se las condene al silencio porque no son esclavas de la lisonja ni dulces compañeras de juego para los jóvenes, sino, simplemente, unas educadoras y consejeras graves en el trato. Si sois capaces de tolerar tal compañía y si vuestros oídos no han perdido sus facultades a causa de las alabanzas que estáis acostumbrados a escuchar,

dentro está él, heme aquí, yo soy[4].

3 *Argumento del discurso*

Me envía Cirene a tu presencia para coronar tu cabeza con oro[5] y tu alma con la filosofía: ciudad griega es, de nombre antiguo y venerable, y celebrada en innúmeros cantos de sabios poetas de antaño[6]; ahora, en cambio, pobre y triste, es un montón de d
ruinas y quiere preguntarle al soberano si tiene pensado hacer con ella algo digno de su vetusta nombradía. Seguro que esa indigencia de mi tierra me la puedes remediar cuando quieras. De tu voluntad depende que de mi patria, ya grande y próspera, te traiga yo una segunda corona.

Hasta ahora las palabras de un orador no han necesitado escudarse en una ciudad para hablarle libre y francamente al soberano: pues la verdad es lo que constituye 3a
la nobleza de las palabras. Y no es el lugar de procedencia el motivo por el que un discurso resulta más infame o más glorioso. Por tanto, avancemos en unión con Dios y em-

---

[4] *Od.* XXI 207 (Odiseo se da a conocer a Eumeo y Filetio).

[5] Nuestro autor se refiere así al «oro coronario» *(aurum coronarium)*, que en origen era la corona de oro que los pueblos vencidos ofrecían al general vencedor y que, posteriormente, se convertirá en un tributo, primero voluntario y luego obligado, de la aristocracia de las provincias (concretamente de los decuriones) al emperador.

[6] Cf., por ejemplo, PÍNDARO, *Píticas* IV y V.

prendamos el más bello de los discursos o, a decir verdad, de los actos. Y es que quien se preocupa de que un solo hombre, el soberano, sea el mejor, se está encaminando por el atajo más corto a restablecer todas las casas, todas las ciudades y todos los pueblos, pequeños y grandes, vecinos y remotos, que por fuerza han de probar el talante del rey, sea cual sea.

¿Quieres que hagamos así primero, para que puedas
b llegar hasta el final de mi discurso sin interrupciones? También es de expertos no levantar la caza antes de tiempo. Digamos, pues, lo que un soberano debería hacer y lo que no debería, contraponiendo lo vergonzoso a lo digno. Tú examinarás lo propio de cada una de estas dos partes y, una vez que reconozcas tu deber, lo amarás, como aprobado que es por la filosofía, de lo otro abjurarás: tendrás, así, en mente aquello para hacerlo siempre y esto para no hacerlo nunca jamás. Oportunamente, a lo largo del discurso, te has de mostrar disgustado contigo mismo por las cosas que no habrías debido hacer y de las que
c nosotros y tú somos conscientes, y te has de sonrojar porque se habrá mostrado como tuyo lo que es indigno que sea tuyo. Sin duda, ese color es promesa de la virtud [7], fruto del arrepentimiento: también el pudor es divino y así lo cree Hesíodo [8]. En cambio, quien se obstina en el error y se avergüenza de admitir su fallo, no se beneficia de esa conciencia que es fruto del arrepentimiento ni necesita palabras sanadoras [9], sino, como diría el sabio,

[7] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1128b13; pero cf., también, Diógenes Laercio, VI 54, donde (en boca de Diógenes) el rojo es el color de la virtud.

[8] Hesíodo, *Trabajos y días* 197 ss.

[9] Cf. Esquilo, *Prometeo encadenado* 378: «de un ánimo enfermo son médicos las palabras».

un castigo. Así de áspera y difícil de tratar es desde el principio la filosofía.

4
Alabanza y felicidad, virtud y fortuna. El ejemplo de Teodosio

Me doy cuenta de que ya alguno de vosotros se está inquietando y lleva a mal mi franqueza. Pero así fue como me d
propuse hacer y es, en efecto, cosa de previsores protegerse con solidez y hacer frente a los ataques. Y la verdad es que tú te complaces en escucharlo y todos te alaban.

También yo confieso que ningún otro tiene un poder tan grande como el tuyo, ni montones de riquezas que superan las del viejo Darío [10], ni muchos miles de caballos al servicio de arqueros y coraceros [11], frente a los que cualquier resistencia es débil, siempre que cuenten con un general. Superan todo número las ciudades que se arrodillan ante ti, la mayoría sin verte y sin que, ni siquiera, esperen verte nunca, espectáculo que estaría más allá de sus deseos. Estas verdades también podríamos decirlas de ti nosotros 4a
mejor que nadie. Pues bien, ¿en qué no coincidimos nosotros con ellos [12]? En que éstos desde ahora trenzan para ti sus alabanzas y te llaman dichoso; y yo, en cambio, de ningún modo desde ahora podría alabarte, pero sí, más que nada, felicitarte.

No es una misma cosa, sino una distinta de la otra, la felicitación y la alabanza [13]. Y es que a uno se le felicita por lo externo, pero se le alaba por lo interno, que es en

---

[10] Cf. Heródoto, III 88 ss.

[11] Con estos términos Sinesio se refiere a la caballería ligera *(trapezîtai)* y pesada *(kataphráktai)* del ejército bizantino: cf. ed. Garzya, pág. 386, n. 8.

[12] Con los cortesanos que alaban sin moderación al emperador.

[13] Sobre esta distinción cf. Aristóteles, *Retórica* 1367b33, *Ética a Nicómaco* 1101b10 ss., *Política* 1324a8 ss.

b lo que se fundamenta su dicha: aquello es un don incierto de la fortuna; esto, un bien propio de la mente: por eso, es estable por sí mismo. La buena fortuna, por el contrario, es algo inconstante y, con frecuencia, se muda en lo opuesto y para su conservación necesita la ayuda de Dios mismo y del intelecto, del arte, de la oportunidad y de muchas acciones, muchas veces y de todas clases, de las que no se ha hecho tentativa alguna y que tampoco dan facilidades a quienes las intentan.

Y es que no se mantiene la felicidad con la misma sencillez con la que les sobreviene a los hombres. Pues ya
c ves de qué vidas se surte la escena trágica, no de las desgracias de gente particular y pobre, sino de las que sufren los fuertes, los poderosos y los tiranos. Que una gran desventura no cabe en casa pequeña, ni el colmo del infortunio cabe en la pobreza. Pero sí resulta que quien brilla por su fortuna también se distingue por sus peligros y por la otra cara que el destino presenta [14].

Por su parte, también la virtud origina la dicha y la alabanza guía a los hombres por el camino de la felicidad, así como la fortuna se avergüenza de no dar testimonio de la virtud manifiesta. Y si hubiera necesidad de confirmarlo con ejemplos, no tendremos que buscarlos fuera de estas puertas: piensa en tu padre [15] y verás que le fue en-
d tregado el imperio como recompensa de su virtud. La fortuna no es la causa de la virtud, pero algunos también llegaron a atraerse la fortuna a raíz de sus virtuosas acciones.

¡Ojalá tú te encuentres, soberano, en el número de éstos, para que no sean vanas las palabras que aquí pronun-

[14] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XIII 20.

[15] Teodosio, que repartió el imperio entre sus hijos Arcadio (Oriente) y Honorio (Occidente).

cie la filosofía! ¡Ojalá el imperio sea para ti algo de tan alto valor que a tu virtud la haga ejercitarse y avanzar, necesitada como está de un marco adecuado a su propia grandeza e incapaz de prosperar en un régimen de vida inferior a la soberanía!

5. Pues bien, hay que esforzarse en que el alma sea la 5a propia de un emperador y hay que hacer una defensa de la fortuna, para que no se la acuse de irracionalidad, por el hecho de que la vida de tu padre y la tuya no progresaron a partir de los mismos comienzos. A él fue la milicia la que le procuró el imperio, a ti es el imperio el que te lleva a la milicia y, por tanto, le debes tu virtud a la fortuna. Él consiguió sus bienes a fuerza de fatigas, tú los heredaste sin fatiga alguna, pero sí hay necesidad de pasar fatigas para conservarlos. Y eso —lo he dicho hace poco— es difícil y se necesitan mil ojos, no sea que, como suele hacer la fortuna, se vuelva a mitad de camino, lo mismo que los malos compañeros de viaje —a éstos, en efecto, b la comparan los sabios por su inconstancia.

Ya ves también que a tu padre, aun cuando su proclamación se produjo claramente gracias a sus méritos, ni siquiera le dejó la envidia una vejez libre de pesares, pero tampoco Dios lo dejó sin una corona de gloria, sino que marchó contra los dos usurpadores [16] y, tras derrotarlos a ambos, acabó su vida después de la segunda de estas dos victorias. No retrocedió ante ningún hombre, pero sí ante la naturaleza, que es lo único frente a lo que ni hay arma lo bastante fuerte ni inteligencia lo bastante ingeniosa. Tuvo su virtud como mortaja y a vosotros [17] os legó c

[16] *Tyránnous:* Máximo, derrotado por Teodosio en Aquilea (agosto del 388), y Eugenio, vencido en la batalla del río Frígido (septiembre del 394). Teodosio murió en enero del 395.

[17] A sus dos hijos, Arcadio y Honorio.

un imperio sin luchas: ojalá os lo conserve vuestra virtud y os lo conserve Dios por medio de vuestra virtud.

Y es que en todas partes se necesita a Dios, pero más aún entre quienes, como vosotros, han heredado su fortuna sin esfuerzo ni trabajo. A quien Dios ha concedido muchísima y a quien, no siendo más que un niño, ha hecho que lo llamen gran soberano, ése debe arrostrar todo tipo de fatigas, dejar a un lado la molicie y recibir como su propio lote poco sueño y muchísimas preocupaciones [18],
d si quiere que el título de soberano se le aplique justamente. Pues bien reza aquel viejo dicho de que no es la cantidad de súbditos la que hace antes a un rey que a un tirano, porque no es la cantidad de ovejas la que hace antes a un pastor que a un carnicero: este último también las guía, pero al matadero, sea para hartarse él mismo o para ofrecer comida a otros [19].

6
La realeza y la tiranía. El término medio

Por los mismos límites afirmo que están separados el rey y el tirano: ciertamente iguales cosas les depara a ambos la fortuna [20].

Cada uno de ellos gobierna sobre muchos hombres. Pero el que se encomienda a sí mismo
6a el bien manifiesto de sus gobernados y tiene el propósito de sufrir, para que ellos no sufran en absoluto, y de afrontar los peligros, para que ellos vivan sin temor

---

[18] Cf. *Il.* II 24 s.; JENOFONTE, *Ciropedia* I 6, 8; etc. (y SINESIO, *Egipc.* 103a).

[19] Este pasaje es afín al de DIÓN DE PRUSA, *Discursos* IV 44; y cf. PLATÓN, *República* 343b, 345b ss.

[20] Los discursos *Sobre la realeza* (por ejemplo, III 39 ss.) de DIÓN DE PRUSA constituyen un claro antecedente para este capítulo. Cf., también, PLATÓN, *Político* 276e, 301a ss.; JENOFONTE, *Memorables* IV 6, 12; etc.

alguno, y de velar y estar rodeado de preocupaciones, para que de noche y de día estén libres de contrariedades, ése es un pastor para el rebaño y un rey para los hombres. En cambio, el que se aprovecha de su autoridad para su propio goce y malgasta su poder en medio de una vida regalada, creyendo que él debe satisfacer todos sus apetitos, aunque de ello se deriven las quejas de sus gobernados, y considerando que la ventaja de gobernar a muchos es que esa muchedumbre esté al servicio de sus particulares deseos; y, en una palabra, quien no engorda a su rebaño, b
sino que quiere ser engordado por él, a ése lo llamo carnicero tratándose de animales, y lo designo como tirano cuando es un pueblo de gente racional lo que él gobierna.

Que sea ésta la primera regla de tu soberanía. Sométete de inmediato a examen: en el caso de que resultes idóneo, puedes usar con toda justicia ese augusto título de tu augusto menester; pero, si no resultas, intenta corregir tu extravío y sujetarte a la norma. Pues, no niego que cualquier progreso está al alcance de la juventud, con sólo que alguien la incite a la emulación de la virtud. Y es que la c
poca edad es impetuosa al inclinarse hacia un lado u otro, como los ríos que en una gran crecida se precipitan por los caminos ocasionales que se les ofrecen. Por eso, también el joven soberano tiene necesidad de la filosofía, para que o lo ayude o tire de él en el momento en que se deslice hacia una u otra parte.

Cada vicio, en efecto, es vecino de una virtud [21] y, cuando alguien se resbala de una de ellas, no cae en otra sino

[21] La teoría del término medio fue ampliamente expuesta por ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1106b36 ss., 1107b9, 1123b2; *Ética a Eudemo* 1220b38 ss., 1232b19 ss.; *Gran Ética* 1191b39 ss.

en ese vecino. Al lado de la realeza reside la tiranía, y sólo puerta por medio, como junto al valor la temeridad y junto a la liberalidad el despilfarro. También el magnánimo, en el caso de que la filosofía no lo mantenga dentro
d de los límites de la virtud, se propasa y se vuelve fanfarrón y de talante frívolo en vez de magnánimo que era.

No temas tú, en absoluto, ninguna otra enfermedad sino la que es propia de la realeza: la tiranía. Y reconócela sirviéndote de las características expuestas por mi discurso: la más importante, que la conducta del soberano está sujeta a la ley, mientras que la conducta del tirano es la ley [22]. El poder es su nota común, aunque sus vidas se contraponen.

7 *Fuerza y prudencia*

7a Pues bien, en la cima de la fortuna y la dicha pone su pie aquel a cuya voluntad todo, por naturaleza, se somete. Pero su voluntad se somete a la prudencia y, siendo como es señora de lo externo, cede ante la autoridad de su más potente convecina y de ella recibe las pautas para su acción. Y es que el poder no basta para la dicha ni en la fuerza puso Dios la felicidad, sino que debe estar a su lado o, más bien, delante la prudencia, que usa el poder de la mejor de las maneras. Y yo proclamo perfectísimo el modo de vida del hombre que es idóneo para ambas cosas, sin flaqueza en lo uno
b ni en lo otro, aquel a quien le tocó en suerte gobernar sabiendo ya gobernar. ¡Qué cosa más invencible cuando fuerza e inteligencia se alían! En cambio, separada una de la otra, un vigor necio y una prudencia débil resultan fáciles de dominar [23].

---

[22] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* I 3, 18; Dión de Prusa, *Discursos* III 43.

[23] Cf. Platón, *República* 473c s.

También por esto admiro yo la sabiduría de los egipcios: al representar al dios Hermes lo hacen ellos con una imagen doble, poniendo a un joven junto a un anciano, por estimar —si se va a entender bien— que es, a la vez, sensato y vigoroso, en la idea de que la ventaja de lo uno respecto de lo otro es nula. Por eso, también a la Es- c
finge la colocan a la entrada de sus templos, como símbolo sagrado del apareamiento de las virtudes: por su fuerza, monstruo; por su prudencia, ser humano. Y es que una fuerza privada de la guía de la prudencia se lanza a lo loco, confundiendo y trastornando todas las cosas, y una inteligencia a la que no ayudan los brazos es inservible para la acción [24].

Así pues, adorno del rey son todas las virtudes. La prudencia es la más regia de todas. Házmela [25] tu compañera: a ésta, que es la mayor de las hermanas, la seguirán las otras tres [26] y a todas las tendrás de inmediato como camaradas y conmilitones tuyos.

8
Los bienes externos o «instrumentales». El rey como imagen de Dios

Estas palabras que ahora te diré te parecerán extrañas al momento de oírlas, pero, sin duda, se atienen totalmente a d
la verdad.

Cuando yo comparo la debilidad con la fortaleza, la penuria con la riqueza, la inferioridad en todo con la superioridad en todo —si es que pueden ser juzgadas, unas respecto de otras, en sí mismas con exclusión de la prudencia—,

---

[24] Este pasaje se repite prácticamente igual en *Egipc.* 101 b-c. Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 354b s.

[25] Intentamos mantener el dativo ético *(moi)* del texto.

[26] La «tríada» *(trittýs)* fortaleza, templanza y justicia, que, con la prudencia, constituye las virtudes del soberano ya en DIÓN DE PRUSA, *Discursos* III 7.

es entonces cuando la penuria, la falta de fortaleza y la vida de un simple particular, frente al mayor de los poderes, se presentan como la suerte más deseable para los menos dotados de intelecto y prudencia. Y es que así sus errores serían más pequeños, al no encontrar la maldad ínsita en su mente una vía para actuar.

8a Los bienes externos, en efecto, a los que acostumbran a llamar «instrumentales» Aristóteles y Platón [27], mis guías, pueden servir no menos a los vicios que a las virtudes. Por eso, estos dos hombres y todos los demás que a partir de ellos hicieron brotar sus torrentes de filosofía, no los estimaron dignos de un calificativo mejor ni los condenaron a uno peor, sino que los llaman «instrumentales», a veces buenos y a veces malos, concediéndoles uno u otro cariz la disposición de quienes los usan. Por consiguiente,
b del mismo modo que debe rogarse que estos «instrumentos» le falten al villano, para que su perversidad resulte ineficaz, así también debe rogarse que los tenga a mano quien haga buen uso de ellos y que de él puedan sacar ventaja todos, tanto las ciudades como los particulares, para que la virtud natural no pase desapercibida sin utilidad ni provecho, sino que gaste sus energías en beneficio de los hombres.

Utilízame [28] tú así los bienes a tu alcance, pues sólo así podrías realmente utilizar esos bienes. Que las familias, las ciudades, pueblos, naciones y continentes puedan gozar de tu regia providencia y de tu discreta solicitud. Dios mismo, poniéndose como arquetipo entre todo lo inteligible, ofrece tu providencia como imagen de la suya [29] y quiere

---

[27] *Organiká:* «instrumentales». Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1099a33, b27; y, probablemente, Platón, *Eutidemo* 281c.

[28] De nuevo mantenemos el dativo ético del texto.

[29] Para el tema del soberano como «imagen de la divinidad» cf. Pla-

que las cosas de aquí estén dispuestas a semejanza de lo sobrenatural. Amigo, pues, del Gran Rey[30] es su c
homónimo de aquí, de no mentir su nombre. Y no miente si también se le puede aplicar algún otro de los nombres de Dios. Antes de hablar de ello, no será inoportuno discurrir sobre ciertas cuestiones filosóficas previas que aclaren este punto.

9
Sobre la divinidad y sus atributos

Ningún nombre en absoluto se ha descubierto por ahora que se adapte a la esencia de Dios. Y, al no encontrar una definición, los hombres quieren llegar a él por medio de sus atributos. Ya sea d
padre, creador, o cualquier cosa que se le diga, ya sea principio o causa, todos ésos no son sino actitudes suyas respecto a lo que de él depende. Y, por tanto, al llamarlo rey lo haces desde la condición de los súbditos sobre quienes él reina, pero no has intentado captar su propia y personal naturaleza.

Pues bien, ahora voy a hablar asimismo sobre el resto de sus nombres, cuestión que dejé en suspenso y os prometí que trataría en su momento oportuno.

Ciertamente lo que está prescrito y es connatural al rey de aquí es lo que, según dije, demostraba que él era 9a
legítimo y no falso. La bondad de Dios es lo que todos, en todas partes, cantan en sus himnos, tanto las gentes sabias como las ignorantes, y en esto coinciden entre sí y están todos de acuerdo, incluso quienes, por lo demás,

---

TÓN, *República* 500c ss. (y el comentario al respecto en ed. GARZYA, 1989, pág. 396, n. 23).

[30] Es decir, Dios. Esta expresión designa comúnmente al rey de Persia (cf. SINESIO, *Calv.* 65b, n. 17), pero ya PÍNDARO (*Olímpicas* VII 34, «el gran rey de los dioses») la empleó referida a Zeus.

difieren en su concepción de la divinidad y están divididos por opiniones distintas acerca de su pura e indivisible naturaleza [31]. Pero lo cierto es que esta bondad indiscutible tampoco revela todavía el fundamento de la esencia divina y sólo se obtiene como deducción a partir de sus consecuencias posteriores. Y es que lo bueno no es un valor
b absoluto que llega a los oídos, sino que es bueno para aquellos que experimentan su efecto y lo disfrutan. Así, el sentido que se le quiere dar a este nombre [32] es que a Dios se le toma como causa de los bienes. Las sagradas plegarias que, durante la celebración de los santos misterios, elevan nuestros padres al Dios de todo lo existente no glorifican su poder sino que rinden adoración a su solícito cuidado [33].

Dios es, en efecto, dispensador de las que son sus pertenencias, la vida, el ser y el intelecto, y también de todo lo secundario que no sea indigno de provenir del primer principio. A ti te toca no abandonar el puesto en el que
c fuiste colocado y no deshonrar ese título igual al suyo, sino ponerte a imitarlo: hacer que las ciudades rebosen de toda clase de bienes y derramar cuanta felicidad te sea posible sobre cada uno de los por ti gobernados.

De este modo, diríamos la verdad al llamarte «gran rey», sin conferirte ese honor sólo por costumbre, sin atender a nuestra utilidad ni con la intención de evitar tu ira, sino prestando asentimiento al propio juicio de nuestra alma y sirviéndonos de la lengua como intérprete fidedigno de nuestra mente.

---

[31] Cf. Sinesio, *H.* I 208, IV 21, V 24, IX 80.

[32] Es decir, al atributo de la bondad de Dios.

[33] No hay motivo para ver aquí una alusión al *Padre nuestro* cristiano: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 398, n. 24.

¡Vamos, pues! Te voy a describir al soberano con palabras, como si erigiera una estatua [34]. Tú me mostrarás esa estatua en movimiento y respirando. Desde luego, para esta tarea aceptaré, si fuera necesario, la ayuda de todo d lo que a nuestros felices antepasados les vino al pensamiento. Tú quedarás no menos satisfecho que los otros, sino más aún, por estar convencido de que indiscutiblemente se ajusta al soberano aquello en lo que coincidieron por igual los sabios antiguos y modernos.

10
La piedad. La razón debe gobernar sobre los elementos irracionales del alma

Lo primero, póngase la piedad como cimiento inconmovible, sobre la que se levantará firmemente la estatua, y no la derribará jamás huracán alguno, mientras esté fijada a esos cimientos. Ella tam- 10a bién ascenderá contigo y será visible desde muchos lugares, sobre todo en la cima. «Partiendo de aquí» [35], te digo que el soberano, con Dios como guía, debe ser, primero, soberano de sí mismo y que debe establecerse en su alma esa monarquía.

Ten esto bien sabido: el hombre no es algo simple y uniforme, sino que Dios ha concentrado en la constitución de un solo ser toda una masa confusa y discordante de facultades, y somos, según creo, animales más raros que la hidra [36] y con muchas más cabezas. Pues de cierto que

---

[34] La comparación del soberano ideal con una estatua (cf., abajo, 21c) aparecerá de nuevo en obras de época posterior: cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 424, n. 82.

[35] *Od.* VIII 500.

[36] La Hidra de Lerna (laguna de la Argólide) era un monstruo con cinco o más cabezas (nueve en APOLODORO, *Biblioteca* II 5, 2) a la que dio muerte Heracles. Esta hazaña constituye el segundo de sus doce trabajos.

no es el mismo órgano con el que pensamos, deseamos y nos entristecemos, ni con ese mismo tampoco nos encolerizamos, ni del mismo proceden nuestro gozo y nuestro
b temor. Pero ves cómo en ellos se encuentra lo masculino y lo femenino, lo audaz y lo cobarde, y en ellos se encuentra toda clase de opuestos y en ellos una potencia natural intermedia entre todas las demás, a la que llamamos razón: ésta es, según yo estimo, la que debe ejercer la soberanía en el alma del soberano, después de haber derrocado a la plebeya turba de las pasiones [37].

Así pues, «comenzando por Hestia» [38], debería él reinar sirviéndose de ese principio natural de la gobernación [39], porque cualquiera que domestique y amanse los elementos irracionales del alma y los haga obedecer a la razón, orde-
c nando toda esta turbamulta bajo un solo y prudente gobierno, ése es un ser divino, ya se trate de un particular o de un soberano: más aún si es un soberano, puesto que de su virtud participan pueblos enteros y de los bienes de uno solo disfrutan muchos hombres.

Es, por ello, necesario que él lleve una vida sin luchas en su interior y que hasta en la cara muestre un divino sosiego. No hay nada atemorizador en esa actitud suya de imperturbable dignidad; al contrario, es un venerabilísimo espectáculo: a sus amigos, o lo que es lo mismo, a los buenos, los deja atónitos de admiración; a los enemigos
d y malvados, presos de espanto. El arrepentimiento no invade su alma, pues, haga lo que haga, lo hace por decisión de todas las partes del alma, porque todas están su-

[37] Literalmente, «la oclocracia y democracia de las pasiones»: cf. TEMISTIO, *Discursos* II 35b.

[38] Expresión proverbial («comenzando por el principio»): cf. ARISTÓFANES, *Avispas* 846; PLATÓN, *Eutifrón* 3a.

[39] Es decir, la razón.

bordinadas a un único principio, sin renunciar a ser partes que convergen en un todo único. Aquel que disperse la acometida de este conjunto de partes, permitiéndoles que sean muchas al actuar, y quiera conseguir, por partes, la obediencia del animal, a ése lo verás con su espíritu unas veces en alto y otras abatido, unas veces perturbado por 11a
el deseo y otras por la repugnancia, la tristeza, los placeres y los apetitos extraños [40]. Nunca está él concorde consigo mismo.

Me doy cuenta de qué males voy a cometer,
pero la pasión es en mí más fuerte que mi juicio [41],

dijo alguien, reconociendo el enfrentamiento y la disparidad de potencias iguales. Sí, la primera cualidad y la más propia del soberano es ser soberano de sí mismo, poniendo bajo el mando de su razón a la fiera que con ella habita, y no pretender que su dominio se extienda sobre muchos miles de hombres para luego ser esclavo de los amos más vergonzosos: el placer, el afán y cuantas fieras, emparen- b
tadas con éstas, residen en el ser vivo.

11
El buen amigo

A partir de ahí, el soberano podrá ya ir avanzando y, en su círculo, tratar con sus allegados y amigos, en unión de los cuales decidirá sobre asuntos generales. A ésos los llamará amigos sin ironía alguna, no como los que reprenden la crueldad y dureza del poder despótico con un nombre de hecho más benigno que la realidad que representa.

Pues ¿qué posesión hay tan propia del soberano como un amigo que esté a su lado? ¿Qué compañero más grato

[40] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* I 13.
[41] Eurípides, *Medea* 1078 s.

c en la prosperidad? ¿Quién más firme que él para soportar los peores vaivenes de la fortuna? ¿Quién más sincero en la alabanza? ¿Quién causa menos dolor en el momento de la cruda reprensión [42]? ¿Qué prueba más clara para el pueblo de la benevolencia del rey que el hecho de que se deje ver que a quienes él tiene a su lado siempre los hace dignos de envidia? Pues, de este modo, también será amado por quienes están lejos y los buenos tendrán el deseo de alcanzar la amistad de su rey.

A los tiranos les ocurre todo lo contrario y a ellos se les puede aplicar el ingenioso refrán, «lejos de Zeus y de su rayo» [43], que quiere decir que, a causa de las insidiosas relaciones con él de algunos de los que están a su lado, le es más fiable la seguridad de un ocioso retraimiento que
d los peligros de una vida ilustre. Y es que apenas se le ha felicitado a uno por su amistad con el tirano cuando ya se le compadece por ser víctima de su odio.

El rey, en cambio, sabe que la autosuficiencia sólo es de Dios y que Dios, esencia primigenia, está por encima de sus súbditos, y sabe también que la naturaleza de un hombre que gobierna sobre muchos de sus semejantes no es autosuficiente para proyectar toda clase de acciones. Pues bien, para remediar esa deficiencia de su naturaleza, se une a los amigos con la intención de multiplicar sus propias fuerzas. De este modo, en efecto, verá con los ojos de
12a todos, oirá con los oídos de todos y decidirá con las mentes de todos, convenidas en un solo [44] parecer.

---

[42] Cf. Platón, *Lisis* 211d ss.; Jenofonte, *Ciropedia* VIII 7, 13; Plutarco, *Sobre el adulador y el amigo*, passim; y, sobre todo, Dión de Prusa, *Discursos* I 30 s., III 86 ss.

[43] Cf. Apostolio, *Corp. paroem. Graec.* II 620.

[44] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* I 32.

12
La adulación

No obstante, hay que vigilar con nuestra entera atención y, si es posible, debemos hacer uso de todas las armas que para ello existen en palacio, no sea que, sin darnos cuenta, penetre subrepticiamente la adulación disfrazada con la máscara de la amistad. Es aquélla la única capaz, incluso velando los centinelas, de practicar el pillaje dentro de la soberanía. Y es que se introduce, si uno no la mantiene muy lejos de sí, en los lugares más recónditos y pone su mano en lo más valioso que el rey posee, su propia alma, porque lo cierto es que el amor a sus compañeros es una de las virtudes, y no la b
menor, del soberano. Esto fue lo que hizo de Ciro el Grande y de Agesilao [45] los reyes más renombrados entre griegos y bárbaros. El soberano decidirá las cosas que han de realizarse y ratificará su determinación entre sus amigos, pero, para que puedan convertirse en hechos, tendrá necesidad de muchas manos.

13
El trato del soberano con sus tropas

Nuestro discurso sigue avanzando y saca ahora al soberano de su palacio y, después de los amigos, lo presenta a sus soldados, amigos suyos también pero de segunda categoría.

Baja a la llanura y efectúa la revista de hombres, caballos y armas: allí, con el jinete cabalgará, con el soldado de a pie correrá, será un hoplita junto al hoplita, junto c

---

[45] Ciro el Grande, fundador y primer rey del imperio persa (559-530 a. C.), fue el prototipo de monarca ideal para JENOFONTE en su *Ciropedia* (pero cf., también, las palabras de JENOFONTE acerca de Ciro el Joven en *Anábasis* I 9, 20). Agesilao, de la familia de los Euripóntidas, fue rey de Esparta (398-358 a. C.), venció a los persas en Sardes (396 a. C.) y se enfrentó en Mantinea al tebano Epaminondas (362 a. C.). Sobre él escribió JENOFONTE su *Agesilao*.

al peltasta actuará como un peltasta y lanzará la jabalina junto al que va armado a la ligera [46]: con esta participación en sus trabajos se los gana a todos hasta conseguir una viva camaradería, para que no resulte falso el llamarlos conmilitones [47], sino que como tal lo reconozcan ellos cuando los arengue y puedan testimoniar que aquel nombre está en consonancia con los hechos.

Quizá te disguste el que te impongamos tales fatigas. Pero, créeme, la fatiga afecta mínimamente al cuerpo del soberano. Y es que, a quien se fatigue en esfuerzos no
d ocultos, a ése no lo vence en absoluto la fatiga. Cuando el soberano ejercita su cuerpo al aire libre y se entrega al manejo de las armas, todas sus gentes, como si fueran espectadores, lo contemplan. Hacia él, pues, se vuelven los ojos de los presentes y nadie se resigna a mirar a otro lado cuando el soberano hace algo a la vista de todos. Incluso a los oídos de los ausentes llega el eco, convertido en canto, de todas las acciones del rey. Esta costumbre de que el soberano no sea para sus soldados alguien a quien raramente ven, puede suscitar en el alma de esos soldados una
13a buena disposición muy acusada hacia él. ¿Y qué soberanía es más fuerte que la protegida por las murallas del amor? ¿Y qué ciudadano particular y de modesta condición está más libre de temor y de insidias que aquel soberano al que no temen sus súbditos y cuya vida es lo único por lo que ellos temen [48]?

Sin duda, a una tropa tal de soldados, de tanta sencillez y nobleza, se la puede uno ganar por medio de este

[46] Tanto el peltasta (que toma su nombre del pequeño escudo llamado «pelta») como el *gymnês* son soldados de infantería ligera.

[47] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* I 22 (y, también, Suetonio, *Vida de los doce Césares, César* LXVII 3).

[48] Cf. Temistio, *Discursos* I 10c s.

amistoso trato. Platón llama guardianes a esta clase encargada de la guerra y los compara, mayormente, con el perro [49], animal que, de manera consciente o inconsciente, distingue al amigo del enemigo. ¿Qué podría haber más vergonzoso que un rey a quien los que luchan por él conocen exclusivamente gracias a las pinturas?

Del frecuente trato con los soldados no se obtendrá b
este único provecho de que lo rodee un ejército tan unido a él como para formar un solo cuerpo, sino también otros muchos que se verifican en su momento oportuno, ya sea la práctica de acciones de guerra, la iniciación en la estrategia o esas tareas preparatorias que incitan a objetivos mayores y más serios.

No, no es poca cosa, en una situación de necesidad en el combate, pronunciar el nombre del general, de su lugarteniente, del capitán de caballería, del comandante o, si llega el caso, del portaestandarte, o llamar y exhortar, conociéndolos, a algunos veteranos, quiero decir, a los que tienen a su cargo cada una de las formaciones de caba- c
llería e infantería.

Homero, en efecto, puso a uno de los dioses [50] al lado de los aqueos en la batalla y dice que con un golpe de su cetro llena a los jóvenes

de un poderoso ímpetu [51],

y que, así, sus almas

se lanzan con más ardor a guerrear y combatir [52],

---

[49] *República* 375a ss.

[50] Posidón, *Il.* XIII 43 ss.

[51] *Ibid.* 60.

[52] *Ibid.* 74.

y que ni sus pies ni sus manos soportan ya tenerlos inactivos. Aquello de

abajo sus pies y arriba sus manos se mueven con ansie-
[dad [53]

d es lo normal en quienes por propia iniciativa se precipitan hacia los trabajos de la guerra.

Para mí que eso mismo conseguiría también el soberano llamándolos por su nombre: en quien se niega a seguir el toque de la trompeta despertaría el afán de gloria y al combativo lo estimularía aún más. Y es que todos quieren esforzarse cuando el soberano es testigo de ello. Esto, precisamente, parece que el poeta juzga que es una ventaja muy grande para el soberano, sea él pacífico o belicoso. Considerando como algo fundamental la enorme importancia que tiene para el buen ánimo de los hombres el hecho de no constituir una tropa desconocida para su sobe-
14a rano, nuestro poeta ha hecho no sólo que Agamenón llame por su nombre a sus soldados [54], sino que incluso a su propio hermano él le aconseje referirse a cada uno de ellos por el nombre de su padre y del linaje de sus antepasados y ensalzar la gloria de todos sin mostrarse soberbio [55]. Y ensalzar su gloria significa hablar bien de ellos, si de alguno conocía cualquier buena hazaña o éxito. ¿No ves a Homero? ¿No hace él del soberano un elogiador de su pue-

---

[53] *Ibid.* 75.

[54] *Il.* IV 231 ss. Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* VIII 7, ext. 15 y 16, al hablar de la aplicación al estudio y al trabajo entre los extranjeros, citaba a Temístocles, por conocer el nombre de todos sus conciudadanos, y a Ciro, «que sabía de memoria el nombre de todos sus soldados».

[55] *Il.* X 67 ss.

blo? ¿Y quién escatimaría su sangre cuando es su propio rey quien lo alaba?

Pues bien, éste es el provecho que te vendrá del continuo trato con tus soldados. Conocerás, además, el carácter y la forma de vida de todos ellos y cuál es el puesto que a cada uno le conviene en cada momento. Y ten esto también en consideración: el soberano es un artista de la guerra, como el zapatero lo es del calzado, y sería, entonces, ridículo que éste desconociera los instrumentos de su arte. El rey, por tanto, ¿cómo sabrá utilizar sus instrumentos, que son los soldados, si no los conoce? b

14
Crítica del aparatoso boato que envuelve al emperador. La corte se halla muy separada del pueblo. El lujo en todos los elementos

Llegados a este punto, quizá no me aparte de mi objetivo si la argumentación general la hago descender a la actual materia de mi discurso:

¿Quién sabe si, con la ayuda de un dios, c
[no conmoverán tu espíritu
mis palabras de aviso? Bueno es el con-
[sejo de un hombre sincero [56].

Y es que yo afirmo que, antaño, ninguna otra cosa le ha hecho tanto mal al Imperio Romano como esta teatral pompa en torno a la persona del emperador y estos aprestos, que incluso a vosotros se os mantienen en secreto, como si se tratara de la celebración de ceremonias sagradas, y también esa forma de exhibirse ante vosotros a la manera de los bárbaros [57]: que no casan amistosamente la ostentación y la verdad. Pero tú no te sientas d

[56] *Il.* XI 792 s. (=XV 403 s.).

[57] Estas líneas encierran una clara crítica de la orientalización de la corte bizantina.

a disgusto, porque no es tuya la culpa, sino de quienes dieron origen a esta enfermedad y de quienes, a través del tiempo, transmitieron por emulación este mal.

Así que esta suntuosidad y el temor a que se os humanice[58] si os convertís en un espectáculo habitual para el pueblo, hace que vosotros mismos os encerréis y resultéis víctimas de vuestro propio cerco, sin apenas ver y sin apenas oír aquello de lo que está compuesto el sentido práctico, gozando únicamente de los placeres del cuerpo —y, de entre éstos, sólo de los más materiales, los que proporcionan el tacto y el gusto— y llevando la vida de un pul-
15a món marino[59]. Pues bien, mientras desdeñéis al hombre, no alcanzaréis la perfección humana. Y, en efecto, todos esos con los que convivís en vuestras estancias y en otros lugares y para quienes la entrada al palacio está más expedita que para los generales y capitanes; esos cuyo contento procuráis, individuos de poca cabeza y cortas entendederas, a los que la naturaleza marca con algún defecto[60], como los banqueros que falsifican moneda —¡este tipo de mentecatos hasta se le regalan al soberano, y cuanto más mentecatos mejor!—; ésos, fingiendo a la vez risa y llanto
b sin acabar nunca, con gestos y gritos y todas las demás bufonadas de que son capaces, os hacen perder el tiempo y, con males aún peores, os consuelan de esas tinieblas que

[58] El verbo *exanthropízō* lo empleó PLUTARCO *(Sobre Isis y Osiris* 360a; y cf. *Sobre el demonio de Sócrates* 582b) en el sentido de humanizar a los dioses.

[59] Nombre por el que se conoce a la medusa y que traduce literalmente el *thaláttios pneúmōn* griego. Cf. la misma comparación en PLATÓN, *Filebo* 21c.

[60] Sinesio se refiere a los bufones de todo tipo que divierten a los cortesanos y a la alta sociedad: cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 410, n. 52.

tenéis en el alma por no vivir de acuerdo con la naturale-
za. Sus ideas y palabras de corto alcance se adaptan mejor
a vuestros oídos que el pensamiento filosófico en un len-
guaje lúcido y rotundo. Éste es el fruto que sacáis de vues-
tro sorprendente modo de vida: de los más sensatos de
vuestro pueblo sospecháis y os revestís de majestuosidad
ante ellos, mientras a los necios los admitís a vuestra pre-
sencia y ante ellos os desnudáis.

Sería necesario saber bien que todo se acrecienta con c
los mismos medios con los que se emprende. Si repasas
con el pensamiento los imperios que una vez se extendie-
ron por algún lugar de la tierra, ya sea el de los partos,
el de los macedonios, el de los persas, el de los antiquísi-
mos medos o éste en el que ahora vivimos, comprobarás
que fueron varones del pueblo y soldados, que a menudo
acampaban a la intemperie y se acostaban en el suelo junto
con los de sus falanges, sin escatimar fatigas ni ambicionar
placeres, que ellos fueron, digo, los que llevaron al en-
grandecimiento a cada una de esas dominaciones, unos hom-
bres que consiguieron gracias a su celo todos sus bienes
y que, tras convertirse en víctimas de la envidia, difícil- d
mente habrían podido conservar su rango sin ayuda de la
prudencia. Y es que la buena fortuna se parece a una car-
ga más pesada que el plomo y, por eso, a quien la toma
sobre sí lo derriba a menos que coincida que éste sea muy
fuerte.

15. Esa fuerza del alma la promete la naturaleza, pero
con quien alcanza su plenitud es con el ejercicio al que
a ti, soberano, te induce la filosofía, bien precavida para
evitar que se produzca lo que siempre ocurre según aquella
ley que dice: todo se destruye con lo contrario de lo que
constituyó su origen. Y no considero digno que las tradi-
ciones patrias sean transgredidas por el rey de los roma-

nos [61]. Por tradiciones patrias debes entender no las que hace poco se introdujeron en el estado, en un momento en el que ya él se ha salido de su régimen de siempre,
16a sino aquellas dentro de las cuales consiguieron su poder.

Pues, ¡venga!, ¡por el dios de los soberanos!, trata de mantenerte firme ante mí, «que estas palabras son mordaces» [62]. ¿Cuándo crees que le ha ido mejor al Imperio Romano? ¿Desde que estáis empurpurados y envueltos en oro y con piedras preciosas de montes y mares extranjeros os coronáis, os calzáis, os revestís, os hacéis colgaduras, os abrocháis y tapizáis vuestros sitiales? La verdad es que os habéis convertido en un espectáculo de lo más abigarrado y policromo, como los pavos, atrayéndoos sobre vosotros
b mismos aquella maldición homérica de «la túnica de piedra» [63]. Pero ni siquiera esa túnica os basta. Pues no es posible que entréis en el consejo de los pares [64], cuando comenzáis a desempeñar el cargo epónimo [65], ni al elegir los magistrados, ni al celebrar una sesión por cualquier otro motivo, si no os envolvéis en tales ropajes [66]. Y, así, los hombres a quienes se les concede el permiso de veros, os contemplan como si fuerais los únicos, de entre todos los consejeros, que sois dichosos y los únicos, de entre todos los consejeros, que lleváis encima el peso del poder.

---

[61] «*Basileús* (que traducimos por «soberano» o «rey») de los romanos» se le llamó al emperador en Bizancio.

[62] Cf. *Od.* VIII 185.

[63] Cf. *Il.* III 57 (la lapidación).

[64] *Tôn homotímōn,* es decir, «de los senadores». Garzya (ed., 1989, pág. 415) traduce «nella curia senatoriale».

[65] El consulado. De este cargo tomaba posesión el emperador al inicio de cada año.

[66] La trábea consular del emperador, a diferencia de la de los otros cónsules, va adornada con perlas.

Pero estáis tan contentos con esa carga como un prisionero que, atado con oro y con grilletes del valor de muchí- c
simos talentos[67], no se da cuenta, por eso, de su mal, ni cree estar sufriendo nada terrible al encontrarse en la cárcel, engañado por el magnífico lujo de su desgracia: sin embargo, no se podrá mover mejor que quienes están en un cepo de madera de lo más vulgar.

Ni siquiera soportáis el suelo, ni pisáis de un modo natural la tierra que os sostiene, sino que necesitáis echar sobre ella arena aurífera[68], que desde tierras allende vuestras fronteras transportan carros y naves, y no es insignificante la tropa de los que van esparciendo esos montones.
Pues no consideráis que sea digno de un soberano el hecho d
de que su regalada existencia no se refleje hasta en las suelas de sus zapatos.

Pues bien, ¿acaso ahora os va mejor desde que el misterio se coligó con la soberanía y os escondéis como lagartos, que apenas, si es que lo hacen, se asoman al sol, no vaya a ser que los demás hombres descubran que no sois más que hombres? ¿O era mejor entonces cuando al frente de los ejércitos marchaban varones que vivían en medio de ellos, atezados por el sol y, por otra parte, de simples y espontáneas maneras, no esperpénticos[69] ni teatrales, con sus gorros de fieltro laconios? De ellos se ríen ahora los muchachos al ver sus imágenes y ni siquiera los viejos del pueblo creen que aquéllos hayan sido felices, más bien unos

---

67 Cf. Plotino, *Enéadas* I 8, 15, 25.

68 Cf. la noticia sobre Heliogábalo en la *Historia Augusta*, Elio Lampridio, *Antonino Heliogábalo* 31, 8. Abundancia de esta arena aurífera existía, por ejemplo, según Estrabón, III 2, 8, en la Turdetania.

69 Así traducimos *dithyrambōdôs* («enfatici»: ed. Garzya, 1989, pág. 415).

17a completos desdichados [70], cuando se los compara con vosotros.

Sin embargo, ellos no amurallaban su patria para rechazar a los bárbaros asiáticos y europeos, sino que, con las acciones que realizaban, los inducían a amurallar las suyas: cruzaban el Éufrates contra los partos y el Istro [71] contra los getas y maságetas. Pero ahora son éstos los que, tomando otros nombres [72] en vez de los dichos, y, algunos de ellos, incluso desfigurando su rostro por medio de ciertos artificios [73] —para que pareciera que otra raza, nueva y extraña, brotaba de la tierra—, os atemorizan cruzando esos mismos ríos para atacaros y pretenden obtener un precio por la paz,

b *a menos que te revistas de fuerza* [74].

Pero habrá que dejarse ya de comparar lo antiguo con lo actual, para que no parezca que, bajo la capa de un

[70] Para la sintaxis del pasaje cf. el comentario en el aparato crítico de ed. Terzaghi, 1944, pág. 34.

[71] El Danubio. Las campañas contra estos pueblos que aquí se mencionan fueron bastantes y llevadas a cabo, con mayor o menor éxito, por varios emperadores: cf., como muestra, en la *Historia Augusta,* Elio Esparciano, *Antonino Caracalla* 6, 5; 10, 6. La Dacia transdanubiana, donde habitaban los getas, fue convertida en provincia romana por Trajano: cf. *ibid.,* Flavio Vopisco, *El divino Aureliano* 39, 7.

[72] Dacios, sármatas o godos: cf. ed. Garzya, 1989, págs. 414 s., n. 62.

[73] Sinesio se refiere a los hunos, que a partir del corto reinado de Joviano comienzan a ser un peligro para el imperio: cf., por ejemplo, Orosio, *Historias* VII 33, 10; 34, 5; San Jerónimo, *Cartas* 60, 16. El dato que añade nuestro autor puede estar en relación con la costumbre ritual de estos guerreros de arañarse las mejillas para, con las cicatrices, acentuar su feroz aspecto: cf. J. Warry, *Warfare in the Classical World,* Londres-Nueva York, 1980, pág. 213.

[74] *Il.* IX 231.

consejo, encubrimos un reproche, en nuestro intento de demostrar que, cuanto más se entrega la soberanía a una aparatosa ostentación, tanto más se ve privada de la verdad.

16
La sencillez de los antiguos soberanos

Si ahora mi discurso, tal como ha querido detenerse en este abigarrado espectáculo que os envuelve, tuviera también que asignar una parte de sí mismo a la, llamémosla, rusticidad o, si queréis, sencillez de los soberanos antiguos, saldrían a enfrentarse entre sí, de bella manera, la suntuosidad y la parquedad. Y, al contemplarlas así desnudas, te enamorarías de la c
verdadera belleza del soberano, sin hacer caso de lo aparente y postizo.

De aquella suntuosidad, en efecto, escribíamos antes fijándonos, más que nada, en su colorido; esta parquedad no es posible abordarla desde ese punto de vista, sino desde otro distinto. No hay nada que le sea superfluo por el hecho de no preocuparse de ello. Las costumbres serían, más bien, su retrato [75] y sus acciones al punto se inclinan a secundar el avance de las vidas que se conforman a la naturaleza. Así pues, merece la pena que recordemos costumbres y acciones de uno solo de aquellos soberanos: que cualquier cosa bastará para deducir a la vez todo d
lo demás.

Vamos a hablar, en efecto, de uno de los no muy antiguos: hasta podrían haberlo conocido los abuelos de nuestros ancianos, siempre que aquéllos no fueran muy jóvenes en el momento de tener sus hijos y sus hijos tampoco fueran muy jóvenes cuando los hicieron abuelos. Se habla, pues, de uno de aquellos que dirigían su ejército contra

[75] Es decir, las costumbres le servirían, sobre todo, de espejo donde reflejarse.

los arsácidas [76], por haberse éstos levantado contra los romanos. Una vez que estuvo en los pasos de montaña armenios y antes de emprender el ataque sobre el territorio enemigo, sintió él ganas de comer y ordenó a su ejército utilizar las provisiones de reserva que transportaban las acé-
18a milas, pensando que, en caso de necesidad, iban a poder abastecerse de víveres allí cerca. Y les estaba mostrando la campiña parta cuando, en ese preciso instante, se presenta una embajada de los enemigos, cuyos integrantes pensaban que, al llegar, iban primero a toparse con los asistentes del soberano y, además, con los adláteres e introductores [77] de éstos, y que sólo después de muchos días el soberano le concedería audiencia a la embajada. Pero lo que sucedió fue que se encontraron frente al rey en persona, mientras estaba comiendo. Y es que allí no había ninguna guardia de corps [78] como ésta, un ejército escogido de entre el ejército, jóvenes todos, todos bien altos, de cabello rubio y gallardos,

b *con su cabeza siempre luciente y sus rostros hermosos* [79],

con sus escudos de oro y sus lanzas de oro. Por ellos, cada vez que los vemos, conjeturamos la presencia del soberano, lo mismo que la salida del sol, pienso yo, por los pri-

---

[76] Los partos, cuya monarquía fue fundada por Arsaces I en el 256 a. C. Sin embargo, en la época a la que se refiere Sinesio, el persa Ardashir ya había puesto fin al reino parto (224 d. C.: su último rey fue Artabano V) y fundado el imperio sasánida.

[77] La figura del «introductor» o «anunciador» *(eisangeleús)* la tenemos documentada ya de antiguo entre los persas: cf. HERÓDOTO, III 84.

[78] Los *doryphoroi,* la guardia personal del emperador (formada casi en su totalidad por germanos). El término griego se utiliza para designar a los soldados pretorianos de Roma.

[79] *Od.* XV 332.

meros rayos del amanecer; antes, en cambio, era la tropa entera, cumpliendo con su propio deber, la guardia de corps del soberano y de la soberanía. Ellos, por ser como eran soberanos no en virtud de su atavío sino de su alma, se diferenciaban de la masa en su interior, pero por fuera su aspecto era semejante al de los hombres corrientes: así fue como, según dicen, Carino [80] se presentó a los ojos c
de la embajada. Incluso su túnica teñida de púrpura estaba echada sobre la hierba; su comida era una sopa de chícharos del día anterior y, en ella, unos trozos salados de carne de cerdo, que le habían sacado su provecho al tiempo [81]. Él, al verlos, ni se levantó, según cuentan, ni cambió de sitio; desde allí mismo los llamó y les dijo: «Sé que venís a mi presencia; pues bien, yo soy Carino». Les encarga, entonces, que le comuniquen a su joven rey [82] en ese mismo día que, si no se refrenaba, lo que debía esperar era que todo su bosque y toda su llanura, en el curso de un solo mes, se quedaran más pelados que la cabeza de Carino. d
Al tiempo de decir esto cuentan que se quitó su gorro de fieltro y les mostró su cabeza: no tenía más pelos que el casco que estaba a su lado. Luego, por si estaban hambrientos, les permitió arrimarse a su cazuela, pero, como no necesitaban comer, les ordenó que salieran en ese mismo instante fuera de la empalizada romana, puesto que su misión como embajadores había llegado a su fin.

---

[80] El hecho que se narra no pudo acontecerle a Carino (283-285), que nunca combatió en Persia. Cabría pensar en Probo (276-282, cf. en la *Historia Augusta*, Flavio Vopisco, *Probo* 17, 4) o en Caro (282-283, cf. R. Volkmann, *Synesius von Cyrene. Eine biographische Charakteristik aus der letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus*, Berlín, 1869, pág. 32).

[81] La traducción es literal. El sentido debe de ser que ya estaban rancios.

[82] Del 276 al 293 reinó Vahram II.

Cuéntase, además, que, después de referirles al pueblo y al general enemigo lo que habían visto y oído y lo que era previsible que ocurriera, todos sintieron un estremecimiento y un gran temor ante la idea de tener que combatir
19a contra unos hombres de tal temple, cuyo soberano, aun siendo soberano, no se avergonzaba de ser calvo [83] y hasta les ofrecía su cazuela a los comensales y les invitaba a compartir su comida. Y cuentan que aquel otro soberano, el altanero, también llegó ante él, dispuesto a ceder en todo: el de la tiara y el caftán ante el de la túnica de lana basta y el gorro de fieltro.

17 *Otros ejemplos históricos*

Pero hay otro suceso más reciente que éste. Lo habrás oído, pienso, pues no es verosímil que uno no haya oído lo de aquel soberano [84] que se expuso a meterse dentro del campamento enemigo con el objeto de espiar, fingiendo que se trataba de una embajada. Y es que entonces era un verdadero compromiso regir las ciudades y sus ejércitos: muchos hasta renunciaban a tal autoridad. Uno de ellos se pasó la juventud reinando,
b hasta que se negó ya a sufrir tantas fatigas y envejeció, gustosamente, como un particular [85].

También te voy a demostrar, en efecto, que el nombre mismo de «rey» es reciente: entre los romanos quedó en

[83] Recuérdese que pocos años antes Sinesio ha compuesto su *Elogio de la calvicie.*

[84] Quizá se trate de Galerio, aunque nada seguro sacamos de EUTROPIO, IX 25. TERZAGHI (ed., 1944, n. *ad loc.)* pensó que quizá el dato figuraba en la biografía de Galerio que escribió Claudio Eustenio: cf., en la *Historia Augusta,* FLAVIO VOPISCO, *Caro, Numeriano y Carino* XVIII 5.

[85] Sinesio se refiere a Diocleciano, emperador del 284 al 305, que abdicó a los sesenta años.

desuso desde que el pueblo expulsó a los Tarquinios [86]. A partir de ese dato, pues, nosotros os consideramos y os llamamos «reyes» y así lo hacemos por escrito; pero vosotros, sea conscientemente o no, os dejáis llevar por la fuerza de la costumbre y parece que rehusáis ese majestuoso título. No, ni cuando escribís a una ciudad, ni a un particular, ni a un gobernador, ni a un jefe bárbaro, os adornáis nunca con el nombre de «rey»: procuráis ser c «autócratas» [87]. «Autócrata» era el nombre del estratego a quien se le permitía hacer cualquier cosa. Tanto Ifícrates como Pericles zarparon de Atenas como «estrategos autócratas» [88] y ese nombre no le molestaba a aquel pueblo contrario a todo poder absoluto; es más, por votación a mano alzada conferían el cargo de estratego de forma legal. Había también en Atenas un funcionario llamado «rey» [89] que se ocupaba de pequeños asuntos y estaba obligado a rendir cuentas, de tal modo que el pueblo, indominablemente libre como era, se tomaba a burla, creo yo, ese título. En cambio, el «autócrata», que no era para ellos

---

[86] Concretamente a Tarquinio el Soberbio en el 509 a. C.: cf. Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* II 2.

[87] *Autokrátōr* es el término griego que designa al emperador (frente a *basileús*). Habrá que esperar al 629 (tras la victoria sobre los persas) para que Heraclio adopte oficialmente el título de *basileús* (en vez de los anteriores *kaîsar, aúgoustos* y *autokrátōr*): cf. ed. Garzya, 1989, pág. 420, n. 72.

[88] Pericles fue nombrado *stratēgòs autokrátōr* (general con plenos poderes) repetidamente, pero no sabemos que lo fuera Ifícrates (famoso por haber creado el cuerpo de «peltastas» o infantería ligera a principios del siglo IV a. C.).

[89] La información de Sinesio no es exacta. Se refiere al «arconte rey», cuyas funciones eran religiosas, aunque también presidía el Areópago y juzgaba los casos de impiedad y homicidio.

d un monarca, sí era algo serio, tanto de nombre como de hecho.

Pues bien, ¿cómo no va a ser una clara prueba de la juiciosa línea política de los romanos el hecho de que su monarquía, aun estando manifiestamente consolidada, evite o sea muy parca en tomar, por odio a los males de la tiranía, el nombre de «realeza»? Y es que a la monarquía la denigra la tiranía y la hace envidiable la realeza: Platón [90] la llama «un bien divino» entre los hombres y
20a es él mismo quien considera que lo que participa de la condición divina carece totalmente de soberbia [91]. Que la divinidad no se exhibe como el que pisa la escena ni obra prodigios, sino que

por silencioso
sendero camina y va guiando lo mortal con arreglo a la
[justicia [92],

dispuesta en todo momento a presentársele a quien por naturaleza es propenso a participar de ella. De este modo, estimo que el rey debe ser un bien común y carecer de soberbia.

En cuanto a los tiranos, por muchas maravillas que hagan a escondidas o apareciéndose de repente para provocar nuestro sobresalto, no hay que sentir envidia de que, a falta de verdadera dignidad, recurran a esas simulaciones. Y es que a quien no encierra nada bueno y es cons-
b ciente de ello, ¿qué remedio le queda sino huir de la claridad, para huir del desprecio? Al sol, sin embargo, hasta hoy nadie aún lo ha despreciado, y ¿habrá un espectáculo

[90] *Político* 302e, 303b; cf. Aristóteles, *Política* 1289a38.
[91] *Fedro* 230a.
[92] Eurípides, *Troyanas* 887 s.; cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 381b.

más habitual? Asimismo, el rey, si tiene la confianza de ser legítimo y de que no se le va a censurar, deberá ser algo de lo más común para todos: no será por ello menos admirado sino incluso más. Ni siquiera aquel rey cojo [93], a cuya alabanza dedica Jenofonte una obra entera, provocaba la risa de los soldados a quienes guiaba, ni de las gentes a través de cuyas poblaciones los guiaba, ni de aquellas otras contra las que marchaba. Y, sin embargo, él paraba en los lugares más frecuentados de cada ciudad, donde todo lo que hacía era perfectamente visible para quienes c
estaban interesados en contemplar al caudillo de Esparta. Cruzó Asia con un pequeño ejército y a un hombre ante quien se arrodillaban pueblos innumerables casi llegó a hacerlo bajar de su trono, aunque de su orgullo sí que lo hizo bajar. Y, después de ser reclamado por las autoridades de su patria [94] y haber puesto fin a sus hazañas en Asia, obtuvo muchas victorias en tierra griega y sólo fue vencido en batalla por un hombre, el único de entre todos ante quien era natural que sucumbiese, aunque hubieran rivalizado en sencillez: Epaminondas [95]. A éste las ciuda- d
des lo coronaban y le invitaban a espléndidos banquetes, y él acudía —pues, si su proceder hubiera sido distinto, no habrían dejado de echárselo en cara los dignatarios—, pero, encima, bebía un poco de áspero vino peleón: «para que Epaminondas —decía él— no olvide la forma de vida de su casa». También, a un joven ateniense que se burlaba

[93] Agesilao: cf. Jenofonte, *Agesilao* V 7, IX 1 (cf., arriba, n. 45).

[94] Cf. *ibid.* I 7 y 37.

[95] El dato es, de nuevo, inexacto. Agesilao nunca luchó contra Epaminondas. Fue el rey espartano Cleómbroto quien salió derrotado (y murió) en la batalla de Leuctra (371 a. C.), donde el tebano usó la táctica de la falange oblicua: cf. Plutarco, *Pelópidas* 23.

de la empuñadura de su espada, porque era de madera basta y sin trabajar, le dijo: «Cuando luchemos, no será la empuñadura lo que pruebes y, desde luego, al hierro no podrás sacarle ningún defecto» [96].

21a En fin, si gobernar es propio del rey y si gobernar es ejercer el dominio sobre quienes es preciso, a raíz de la conducta y de la norma de vida que siguen quienes saben ejercer ese dominio debemos observar nosotros que, al no estar compuesto ese todo [97] en su totalidad de extravagancia y altanería, sino de moderación y templanza, habrá que desterrar de la realeza la soberbia y la suntuosidad, para que en ella no tenga parte nada que le sea ajeno. Y es de ahí de donde ha tomado pie mi discurso.

18
Contra los peligros que amenazan sólo Dios y un rey sabio y fuerte nos ampararán

Pero hagamos nosotros que el discurso regrese a su propio punto de partida y tú haz que el soberano regrese a su principal tarea.

Preciso es que, después de corregir las normas de vida y restablecer la templanza, se le restablezcan también a la sobe-
b ranía sus antiguos privilegios y sobrevenga un cambio total del lado opuesto. ¡Y ojalá que tú, soberano, dieras inicio a esa restitución de bienes y nos devolvieras a un verdadero soberano, servidor de su estado! Y es que, en las circunstancias en las que nos encontramos, ya no hay sitio para la dejadez ni puede ésta progresar. Pues ahora todos estamos de pie sobre el filo de una navaja [98] y, en esta situación, necesitamos tanto a la divinidad como

---

[96] Desconocemos la fuente de estas anécdotas.

[97] La realeza con todos sus elementos.

[98] La expresión es proverbial: *Il.* X 173; TEOGNIS, 557; HERÓDOTO, VI 11; cf. SÓFOCLES, *Antígona* 996; etc.

a un rey para contrarrestar el sino que hace ya mucho tiempo aflige con dolores al Imperio Romano. A la vez que c
le doy continuidad a mi discurso y modelo la imagen de ese soberano cuya estatua había comenzado a erigir [99], te demostraré con toda claridad que este sino se halla cerca, a menos que una soberanía sabia y fuerte lo impida. Y, para que seas tú quien lo impida, echaré mano de lo que esté a mi alcance. Dios, por otra parte, siempre y en todo lugar asiste y concede su favor a los buenos.

19
El ejército no debe estar en manos de los bárbaros, sino de ciudadanos que luchen por su patria

Pues bien, ¿de qué manera hemos dejado ese boceto general sobre la imagen del soberano plasmada a lo largo de nuestro discurso y nos hemos visto ahora envueltos en reflexionar sobre las circunstancias actuales? Pues el caso es que la filosofía estimaba que el soberano debía tener frecuente trato con sus soldados y no permanecer encerrado en sus habi- d
taciones, pues esa buena disposición, que es la única que constituye, más que ninguna otra cosa, la segura salvaguardia del soberano, iba creciendo, según aquélla nos enseñaba, a partir de la relación habitual y diaria. Ahora bien, ¿con qué clase de soldados estima el filósofo, amigo como es de su soberano, que debe él ejercitar su cuerpo y convivir en el campamento? Pues está claro que con aquellos que el campo y la ciudad, en una palabra, el territorio bajo su soberanía, le ofrecen como defensores y consideran como guardianes del estado y las leyes, por los que fueron criados y educados: en definitiva, esos a los que 22a
Platón comparaba con los perros [100].

---

[99] Cf., arriba, 9 c, n. 34.

[100] Cf. Platón, *República* 375e; Sinesio, *Carta* 131.

El pastor, por otra parte, no debe asignarles a los lobos un puesto junto a los perros —a no ser que se los haya cogido cuando aún eran cachorros y parezcan estar ya domesticados—, o en malas manos habrá de confiar el rebaño [101]. Y es que, en cuanto observen cualquier signo de debilidad o dejadez en los perros, se abalanzarán sobre ellos, sobre el rebaño y sobre los pastores. Tampoco el legislador debe facilitar armas a quienes no han sido engendrados ni criados en sus mismas leyes, pues la buena disposición de tales individuos no la tiene garantizada.

Así que sería de imprudentes o de distraídos [102] no sentir miedo al ver tantos hombres jóvenes, de educación dis-
b tinta a la nuestra y con costumbres propias, ocupados en los menesteres de la guerra dentro de nuestro territorio. Y es que o estamos obligados a confiar en que todos ellos son amantes de la sabiduría, o bien a desistir de esa idea y creer que la piedra de Tántalo [103] está suspendida sobre el estado sujeta por finas cuerdas. Así, lo primero que ha-

[101] Una de las *Fábulas* (234 Perry) de Esopo es bien explícita al respecto.

[102] Seguimos la traducción de ed. Garzya, 1989, pág. 426. El término griego empleado por Sinesio es *mántis*, «adivino», con sentido peyorativo.

[103] Tántalo despedazó a su hijo Pélope y se lo sirvió a los dioses en un banquete. Es célebre su castigo en el Hades (sea por ésta o por otras fechorías) de soportar hambre y sed eternas, aunque se encontraba metido en un río y muy cerca de unos árboles frutales (cf. *Od.* XI 582 ss.). Sin embargo, en la literatura posterior a Homero está documentado el suplicio que aquí se describe: cf., por ejemplo, Arquíloco, 162 Adrados (también en Alcmán y Alceo); Píndaro, *Olímpicas* I 58 ss.; y Pausanias, X 31, 12, quien, al describir un fresco de Polignoto, asegura que este pintor se basó en la versión de Arquíloco, ya fuera original del poeta de Paros o tomada de algún otro.

rán será abalanzarse sobre vosotros, en el mismo momento en que crean que su tentativa puede tener éxito. Lo cierto es que ya se producen algunas escaramuzas y se inflaman muchas partes del imperio, como las de un cuerpo, sin que los elementos ajenos a él sean capaces de estar unidos para lograr una sana armonía. Que estos elementos ajenos hay que apartarlos de los cuerpos y de las ciudades, eso po- c
drían decírnoslo hasta los hijos de los médicos y los generales. Pero no aprestar las fuerzas necesarias para hacerles frente, conceder la exención del servicio militar a muchos que la solicitan, en la idea de que las de aquéllos son ya nuestras propias fuerzas militares, y permitir a los de nuestro país dedicarse a otras cosas, todo esto ¿no es la conducta de unos hombres que corren hacia su perdición?

Es preciso, en vez de tolerar que sean unos escitas [104] quienes aquí portan las armas, pedir a los hombres de nuestra campiña que sean ellos los que luchen por defenderla, y efectuar un alistamiento tan masivo como para sacar al filósofo de su lugar de meditación, al artesano de su d
taller y de su comercio al que lo atiende. Y a toda esa masa de zánganos, que por su mucho ocio consumen su vida en los teatros, también deberemos persuadirla a tomárselo en serio, antes de que pasen de la risa al llanto, sin que peores ni mejores escrúpulos sean un obstáculo para el nacimiento de una fuerza armada propia de los romanos.

---

[104] Cf. la Introducción a este opúsculo. A. Piganiol, al final de su *Histoire de Rome (=Historia de Roma* [trad. R. Anaya], Buenos Aires, 1976, pág. 471), se refiere a esta frase de Sinesio cuando aduce las causas militares (además de las económicas, religiosas o comerciales) del derrumbamiento del imperio.

Como en las familias, también en los estados es cosa ya impuesta que su protección recaiga sobre los varones y el cuidado de los asuntos domésticos sobre las mujeres.
23a Entonces, ¿cómo podemos tolerar que, dentro de nuestra casa, esos hombres sean unos extraños? ¿Y cómo no es más vergonzoso aún que nuestro imperio, el de los hombres más valientes, les ceda a otros los honores de la guerra? Y yo al menos, aunque éstos lograran muchas victorias defendiéndonos, me avergonzaría de haber recibido su ayuda. Por supuesto que

lo sé y lo comprendo [105]

y es algo al alcance de todo aquel que sea sensato: cuando, como suele decirse, no se dé el caso de que el hombre y la mujer sean hermanos ni estén relacionados por ningún otro parentesco, cualquier pequeña excusa bastará para que los que tienen las armas pretendan ser los amos de los ciudadanos y, en su momento, estos últimos, gente pacífica,
b habrán de combatir contra quienes están ejercitados en la lucha armada.

Pues bien, antes de llegar hacia donde ya nos vamos encaminando, debemos recuperar aquellos altos sentimientos de los romanos y acostumbrarnos a conseguir por nosotros mismos las victorias, sin contentarnos con ser meros partícipes, sino desdeñando al elemento bárbaro en cualquier lugar que se encuentre.

---

[105] *Od.* XVI 136, XVII 193, 281 (Sinesio añade un *te* que no figura en el texto homérico).

20
También deben ser expulsados los bárbaros de los puestos de poder

Por tanto, lo primero será que estén excluidos de las magistraturas y apartados de la dignidad del consejo senatorial, que ellos ultrajaron, la más venerable entre los romanos de antaño, como también hoy lo parece y lo es. Pues, ahora, la propia Temis, la consejera, y el dios c de los ejércitos [106] creo yo que se tapan la cara cuando un hombre con pellico [107] va guiando a los que visten clámide, y cuando, luego, alguno de ellos se quita esa zamarra que llevaba ajustada, se recubre con la toga y delibera con las autoridades romanas sobre los asuntos de actualidad, en un sitio preferente junto al cónsul, mientras los magistrados legítimos se sientan detrás. Después, apenas han salido del consistorio, se ponen de nuevo sus zamarras y, cuando están con sus compañeros, se burlan de la toga, con la que, dicen ellos, no es fácil desenvainar la espada. d

Hay otras muchas cosas nuestras que, por absurdas, a mí, por lo menos, me asombran, pero entre ellas, principalmente, ésta: todas las casas, incluso las poco acomodadas, tienen un esclavo escita; el que prepara la mesa, el cocinero y el copero son escitas; de la comitiva de sirvientes, los que cargan sobre sus hombros las sillas plegables [108] para que quienes las alquilen puedan sentarse en la calle,

---

[106] A Temis, personificación de la ley y la justicia, se le aplica el adjetivo *boulaía,* como ya en PLUTARCO, *Praecepta gerendae rei publicae* 802b, con el apoyo de *Od.* II 68 s. «El dios de los ejércitos» es Ares. El empleo alegórico de la mitología es frecuente en la cultura bizantina.

[107] La *sísyra* era una prenda de abrigo de piel de cabra usada (aunque no exclusivamente) por las tropas bárbaras: cf. HERÓDOTO, VII 67 y PLATÓN, *Erixias* 400e. El soldado griego desde época clásica se cubría con la clámide.

[108] Cf. ARISTÓFANES, *Caballeros* 1384.

son todos escitas, una raza que, desde antiguo, se ha mostrado a ojos de los romanos como muy apta para la esclavitud y la más merecedora de ella. El hecho de que estos
24a individuos, rubios y cabelludos a la manera euboica [109], en una misma comunidad de hombres sean siervos en privado y señores en público es algo inaudito y sería un espectáculo de lo más paradójico. Si esto no es un enigma, no sabría yo decir a qué se le podría dar ese nombre.

Fue en la Galia [110] donde Crixo y Espartaco, infames gladiadores destinados a servir de víctimas expiatorias del pueblo romano, después de huir con la intención de vengarse, promovieron la guerra llamada «de los esclavos», la más ruinosa de las de aquel entonces que sufrieron los romanos. Para ir contra ellos tuvieron necesidad de cónsules, de generales y de la buena fortuna de Pompeyo,
b porque la ciudad estuvo cerca de ser borrada de encima de la tierra. Y, sin embargo, los que se rebelaron junto con Espartaco y Crixo no estaban ni con ellos ni entre sí unidos por la misma raza, sino que era su común infortunio, tomado como excusa, lo que los hacía unánimes. Pues es natural, creo yo, que todo esclavo se convierta en enemigo cuando tiene la esperanza de dominar a su amo.

Pues bien, ¿es que no nos está sucediendo a nosotros lo mismo?, ¿o no estamos alimentando en mayor grado aún para cada uno de nosotros lo que será el fundamento de esta monstruosidad? Y es que ni son dos ni gente indig-

---

[109] Cf. *Calv.* 63c, n. 5. Recuérdese de nuevo que Sinesio llama escitas a las tropas germanas.

[110] Nuevo error de Sinesio. La rebelión de Espártaco y Crixo (73-71 a. C.) se produjo, por supuesto, en Italia, en la Campania: cf. APIANO, *Las Guerras Civiles* I 539 ss.; PLUTARCO, *Craso* 8 ss.; TEMISTIO, *Discursos* VII; OROSIO, *Historias* V 24.

na quienes entre nosotros originaron la sedición, sino grandes ejércitos y violentos, de la misma raza que nuestros esclavos, que se han infiltrado —triste destino el nuestro— c
en el Imperio Romano y cuentan con generales de mucha reputación no sólo entre ellos sino incluso entre nosotros

para nuestra infamia[111].

En cuanto ellos quieran, créelo, también nuestros esclavos, además de los que ya tienen, serán sus soldados, audaces y resueltos a todo, que saciarán su ansia de libertad con actos muy impíos[112].

Hemos de destruir, pues, ese baluarte donde se escudan y acabar con la causa externa de la enfermedad, antes de que se manifieste por sus síntomas esa herida interna supurada y antes de que se haga patente la inquina de quienes d
habitaban con nosotros. Mira que, mientras está comenzando, el mal puede ser vencido, pero, si sigue adelante, se va fortaleciendo. El soberano debe depurar su ejército lo mismo que un montón de trigo, donde separamos la escanda y toda la cizaña que, al crecer a su lado, perjudica al grano genuino y auténtico.

Y si te parece que te estoy aconsejando cosas que ya no son fáciles, ¿es que no tienes en cuenta de qué hombres eres tú soberano ni acerca de qué pueblo estoy yo hablando? ¿Es que los romanos no han sido superiores desde que

---

[111] Esta cita debe pertenecer a un desconocido poema jónico, épico o elegíaco.

[112] Quizá con estas palabras se refiera nuestro autor al levantamiento del godo Tribigildo en Frigia en la primavera del 399. En los primeros meses del 400 pronuncia su discurso Sinesio (o quizá antes, en el verano del 399) y en la primavera de ese año (o algo más tarde) se produce el exilio de Aureliano y el ascenso al poder de Cesario y Gainas.

25a se oyó su nombre en el mundo? ¿Es que no vencen, tanto con el brazo como con la mente, a todos con los que se enfrentan? ¿Es que no han recorrido la tierra, como dice Homero de los dioses,

para seguir de cerca la iniquidad y la justicia de los [*hombres*[113]?

21
Sobre los escitas. Manera de castigar su ingratitud

Estos escitas, dice Heródoto y lo vemos nosotros, están todos afectados por una enfermedad de afeminamiento[114]. Es así que de ellos descienden los esclavos de todas partes y de ahí que nunca hayan sido dominadores de la tierra, y por estar siempre huyendo de su propio país es por lo que se ha hecho proverbial la expresión «desierto de los escitas»[115]. Dicen los testimonios antiguos que fueron los cimerios los
b primeros en expulsarlos de su patria[116], luego fueron otros y, en cierta ocasión, incluso las mujeres[117] y también vuestros antepasados y los macedonios: unos los hacían retirarse tierra adentro, otros hacia el exterior. Y no

[113] *Od.* XVII 487 (en el texto homérico *ephorôntes,* frente al *ephépontes* de Sinesio, cf. Himerio, *Discursos* IV 3).

[114] *Hypò nósou theleías:* enfermedad (estos mismos términos utiliza Heródoto, I 105) con que los castigó Afrodita por haber saqueado ellos su templo de Ascalón. Heródoto añade que a los afectados por ese mal los mismos escitas los llaman «enareos». Ignoramos qué tipo de enfermedad era (quizá hormonal). Heródoto, IV 67, califica a esos «enareos» de *andrôgynoi* y también Hipócrates, *Sobre el medio ambiente* 22, los llama «afeminados».

[115] El proverbio ya está en Aristófanes, *Acarnienses* 704 o Hipócrates, *Sobre el medio ambiente* 93 (cf. Esquilo, *Prometeo encadenado* 2). Del nomadismo de los escitas habla, por ejemplo, Heródoto, I 15.

[116] Heródoto *(ibid.* y IV 1) atestigua lo contrario.

[117] Las Amazonas: cf. *id.* IV 110 s.

paran hasta que, acosados por sus perseguidores, se dan contra los que tienen enfrente. Pero, cuando repentinamente caen sobre quienes no se lo esperan, provocan el desconcierto durante mucho tiempo, como antaño ocurrió con los asirios, medos y palestinos [118].

Ahora, en nuestros días, llegaron a nosotros no para combatir sino para suplicar, porque de nuevo los habían expulsado. Lo que encontraron fue una mayor suavidad, no de nuestras armas romanas sino de nuestras costumbres, tal como se debía tratar a unos suplicantes, pero c
lo que nos estaban dando a cambio era lo lógico en una raza no civilizada, cual es la suya: se insolentaban y pretendían ignorar nuestros favores [119]. Por eso fueron castigados por tu padre, que tomó las armas contra ellos [120], y volvieron ya a ser dignos de lástima y a postrarse, como suplicantes, junto con sus mujeres. Y el vencedor en la guerra se dejó dominar hasta el extremo por la compasión: los levantó de su postrada actitud, los hizo sus aliados [121], los consideró dignos de la ciudadanía y de ser partícipes de los honores, y repartió territorios entre esos enemigos a muerte de los romanos. Obra fue de aquel hombre d
que puso al servicio de su benignidad toda su magnánima y noble naturaleza.

Pero la virtud no es cosa que los bárbaros comprendan. Y es que desde aquel entonces comenzaron a burlarse de nosotros y lo han estado haciendo hasta hoy, conscien-

---

[118] Cf. *id.* I 105 s.

[119] Puede verse aquí una alusión a la batalla de Adrianópolis, en la que los godos derrotaron a Valente (9 de agosto del 378): cf. ed. Garzya, 1989, pág. 434, n. 96.

[120] Entre el 379 y el 382 Teodosio persiguió sin descanso a los bárbaros.

[121] En otoño del 382 (el 3 de octubre concretamente) los visigodos pasan a ser *foederati* del Imperio Romano: Temistio, *Discursos* XVI.

tes como eran de lo que realmente se merecían de parte nuestra y de lo que, sin embargo, nosotros los considerábamos merecedores. Estos rumores les han mostrado a sus vecinos [122] la ruta para venir contra nosotros. Y algunos arqueros de a caballo acuden de tierras extranjeras para suplicar benevolencia ante unos hombres tan complacien-
26a tes como nosotros y ponen para ello el ejemplo de aquellos otros tan malvados. Y este mal parece estar llegando hasta lo que muchos llaman «obediencia forzada»: y es que la filosofía no debe establecer diferencias en razón de los términos empleados, porque el pensamiento busca sólo procurar una ayuda que, aunque pedestre, sea clara y adecuada al asunto [123].

¿Cómo no va a ser difícil, para luchar de nuevo por nuestro prestigio,

expulsar de aquí a esos perros arrastrados por la muerte [124]?

Pero, si me escuchas, esa dificultad se demostrará que tiene una solución enteramente fácil: aumentar nuestros alistamientos y, con los alistamientos, también nuestros ánimos. Y, una vez que tengamos un contingente de tropas
b propio de nuestra nación, deberás añadir a tu soberanía lo que ahora le falta y que Homero consagró a los mejores:

Grande es la ira de los reyes, criados por Zeus [125].

---

[122] Posible alusión a los hunos: cf., arriba, n. 73.

[123] La polémica entre retórica y filosofía en la literatura está patente aquí en el uso de un término vulgar no utilizado por los escritores áticos (*peithanánkē:* cf. ed. Garzya, 1989, pág. 434, n. 99) que, sin embargo, expresa perfectamente la idea requerida: cf. Garzya, «Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit», *Storia e interpretazione...*, III.

[124] *Il.* VIII 527.

[125] *Il.* II 196.

Dirige, pues, tu ira contra esos hombres y, así, o labrarán la tierra bajo tus órdenes, como antaño los mesenios que arrojaron las armas y fueron ilotas de los lacedemonios [126], o emprenderán la huida por el mismo camino por el que llegaron y les avisarán a los de más allá del río [127] que aquella antigua dulzura de los romanos ya no existe, sino que ahora los manda un joven de noble valentía, c

un terrible varón, quizá hasta podría inculpar al que no
[es culpable [128].

¡Así sea! Hasta aquí, pues, lo dedicado a formar e instruir al rey guerrero. Del pacífico nos ocuparemos a continuación.

22
El rey pacífico

El guerrero que sea, ante todo, pacífico: pues sólo el que sabe tratar con dureza al injusto puede disfrutar de la paz. Y yo diría que quien únicamente lo concierta todo con todo para conseguir la paz es aquel rey que, sin tener la intención de dañar, se procura la fuerza necesaria para no ser dañado: y es que, si no hace la guerra, se la harán. De cierto que la paz d es situación más feliz que la guerra, porque por medio de la paz se prepara todo lo relacionado con la guerra. Sien-

[126] Los ilotas eran siervos que pertenecían al estado espartano y cultivaban la tierra para los espartiatas (cf. Tucídides, I 101). La conquista de Mesenia se produjo en el último tercio del siglo viii; la llamada Segunda Guerra Mesenia, a mediados del vii (cf. las *Elegías de* Tirteo); la Tercera, entre el 469 y el 459.

[127] El Danubio.

[128] *Il.* XI 654.

do, pues, un fin, con razón se la preferiría a lo que le sirve de medios.

Sin duda, para un cuerpo como el de nuestro imperio, dividido en dos partes, que se corresponden con la masa armada y la que no maneja armas, buena determinación es dedicarse alternativamente a cada una de esas dos partes y, después de estar con los guerreros, convivir con los hombres de las ciudades y pueblos, a quienes, gracias a la labor de los guerreros, les procuramos la seguridad del campo y de la vida ciudadana. Para que exista esa convivencia, se hará una visita a todas las gentes y ciudades que
27a se pueda y, de aquellos lugares bajo nuestro gobierno adonde no se llegue, habrá que preocuparse de la manera mejor y más expresa posible.

23

Sus visitas a todos los lugares del imperio

Los componentes de las legaciones, personas, por otra parte, sagradas, serán además, por ese motivo, dignos de toda consideración. Conversando con ellos, el soberano conocerá lo que está lejos no menos que lo que tiene cerca de él y la preocupación por su imperio no quedará limitada por el alcance de su vista. Al contrario, sin verlo levantará lo que está caído; se ofrecerá al pueblo necesitado; eximirá de cargas impuestas a quienes de antiguo sufren por esas cargas; pondrá solución a la guerra a punto de emprenderse y hará que acabe la que esté en curso; y cualquier otra cosa la tendrá prevista
b de antemano. Así, a la manera de Dios, podrá

verlo todo y oírlo todo [129]

[129] *Il.* III 277. Sinesio está insistiendo en el tema de las embajadas porque a él le afecta muy directamente en sus actuales circunstancias.

a partir de los informes de las embajadas: para ellas él deberá ser accesible y *como un padre bondadoso* [130], y eso tanto para las de tierras vecinas como no vecinas. Éstas son las palabras con las que he oído que Homero se refiere rotundamente al rey pacífico, según su parecer.

24
El respeto de los soldados hacia los civiles

Antes que nada, se les debe haber ordenado y enseñado a las tropas a tratar con miramiento y en absoluto mostrarse ofensivos con ciudadanos y campesinos, acordándose de las fatigas que aquéllos c
soportan por su causa. Es por la preservación del bienestar de ciudades y campiña por lo que el soberano combate y alista a los combatientes. Por tanto, quien aleja de mí al enemigo extranjero pero no me trata con moderación, ése no me parece que se diferencie de un perro que rechaza y mantiene a la mayor distancia a los lobos por el único motivo de poder él, a sus anchas, aniquilar el rebaño [131], cuando el pago que debe recibir por su guardia no consiste sino en hartarse de leche.

Por tanto, la paz verdadera estriba en haber educado a las tropas a tratar como hermanos a los que no manejan las armas, obteniendo de ellos sólo lo que las normas d
fijaron [132].

---

[130] *Il.* XXIV 770; *Od.* II 47, 234, V 12, XV 152.

[131] Cf. Platón, *República* 416a.

[132] Alusión a la ley del *hospitium* (sobre el alojamiento de militares en casa de civiles), que entró en vigor en el 398 d. C.: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 438, n. 106.

25 *El buen soberano no debe gravar a los ciudadanos con impuestos excesivos*

Y no es digno de un soberano agobiar a las ciudades con impuestos [133]. Pues, para el que sea bueno, ¿qué necesidad hay de muchas riquezas si, de hecho, no se lanza con un espíritu lleno de vanidad a obras de gran coste —prefiriendo la fastuosa ostentación en vez de unas exigencias moderadas [134]—, ni con espíritu infantil les otorga a los juegos de la escena el sudor propio del trabajo serio, ni, por otra parte, se ve forzado a continuas guerras, que, como dice el laconio [135], «no tienen la comida racionada»? Nuestras anteriores palabras, en efecto, también presentaban al buen soberano libre de intrigas y ataques.
28a Así pues, reducidos por él los gastos a los que son estrictamente necesarios, de ninguno superfluo tiene necesidad. De ahí que esté en su mano recaudar sin afligir, condonando las cargas más coactivas [136] y contentándose con lo que se ajusta a las posibilidades de los contribuyentes. Un soberano amante de las riquezas es algo más vergonzoso que un mercachifle, pues lo que éste hace es paliar las necesidades de su familia, pero la malvada inclinación de aquél es injustificable.

---

[133] Recuérdese que éste es otro de los motivos de la embajada de Sinesio.

[134] Para el texto y su interpretación nos atenemos a la nota en el aparato crítico de ed. TERZAGHI, 1944, pág. 54.

[135] El dicho se le suele atribuir al rey espartano Arquidamo (PLUTARCO, *Craso* 2, *Cleómenes* 27, *Apotegmas lacónicos* 219a; pero cf. TEOFRASTO, *Vit. Dem.* XVII 4). El sentido es que los gastos de la guerra son imprevisibles.

[136] O «permitiendo un mínimo déficit». La expresión griega es muy condensada. GARZYA (ed., 1989, pág. 440) traduce: «purché sappia condonare i versamenti non effettuati per forza maggiore».

Yo, al menos, cuando con frecuencia examino cada una de las pasiones y cómo son los hombres que, enganchados a ellas, cada una nos presenta, me parece [137] observar que, también entre los particulares, esta calaña de los b avariciosos es más innoble, malacostumbrada y absolutamente vil que ninguna otra y sólo en una sociedad corrompida encontraría un puesto que no fuera totalmente deshonroso. Y es que son ellos los primeros en rebajarse a sí mismos hasta el desprecio, porque sus concepciones son opuestas a ese acuerdo propio de la naturaleza acerca de lo máximo y lo mínimo. Pues ésta puso el cuerpo al servicio del alma y las cosas externas bajo las necesidades del cuerpo y, por tanto, le ha dado a lo que es inferior lo secundario; para aquéllos, sin embargo, tanto el cuerpo como el alma están sujetos al tercer elemento. Si se deshonran, entonces, a sí mismos y convierten en esclavo c lo que en ellos es el amo, ¿qué obra grande y digna podrían ya ésos hacer o proyectar? Y si yo los declaro más innobles y más mezquinos que las hormigas, no estoy mancillando la verdad: pues unos miden sus recursos monetarios según las necesidades de su vida, pero estos otros pretenden medir su vida según las necesidades de sus recursos monetarios.

El soberano, por tanto, debe arrojar lejos de sí y de sus súbditos esa peligrosa ruina, para poder gobernar con bondad a gente buena, y debe contraponerle la emulación de la virtud, en cuyo certamen ha de ser campeón y árbitro. Y es que, como afirmó alguien [138], es vergonzoso que existan competiciones oficiales de jabalina y lucha y coronas d

[137] Mantenemos el anacoluto del original.

[138] Diógenes el cínico, según Diógenes Laercio, VI 2, 27 (cf. Dión de Prusa, *Discursos* IX 10 ss.).

para los vencedores, y no haya ninguna de prudencia y virtud. Es, sin duda, verosímil, mejor dicho, más que verosímil enteramente forzoso, que, siguiendo esta conducta de su soberano, las ciudades vivan aquella antigua vida de la edad de oro cantada en la poesía [139], desentendidas del mal y atentas al bien y, lo primero, a la piedad: hacia
29a ella las guiará el soberano en persona, impetrando de Dios [140] el inicio de toda obra, grande o pequeña. ¡Qué cosa más solemne, más que ninguna, es ver y oír al rey, mientras, en medio del pueblo, levanta sus manos y se arrodilla ante el que es rey de todos, suyo y de su pueblo [141]! Es lógico que también la divinidad se alegre de ser glorificada por el culto que le rinde un soberano piadoso y lo haga propiedad suya, unida por vínculos secretos. De ahí, pues, de su amor a Dios, le viene el amor a todos los hombres [142] y, por ello, se muestra a sus súbditos tal como él consigue que se le muestre aquel rey de todos.

Y, en este aspecto, ¿cuál de sus necesidades no llegaría, verosímilmente, a alcanzar? Pero ya de nuevo retorna mi discurso al tema de poco antes.

---

[139] Cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 109 ss.

[140] La relación entre el rey y Dios se subrayó desde muy antiguo (cf., por ejemplo, el epíteto homérico *diotrephḗs*, *Il.* I 176, etc.) y es una idea presente tanto en la filosofía como en la religión: cf., arriba, n. 29.

[141] Esta escena es frecuente en las artes figurativas de la época: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 442, n. 111.

[142] Para el concepto de la filantropía cf. un comentario y bibliografía sobre el tema en ed. Garzya, 1989, pág. 442, n. 113.

Como marca de la soberanía poníamos b
26 las buenas obras. Por otro lado, tenemos
Otras cualidades del soberano en cuenta su munificencia, bondad y favor, cualidades que lo asemejan a Dios. Pues bien, éstas y todas las que, además, se han dicho antes de declarar yo mi intención de modelar con palabras al rey ideal, deben ahora quedar reunidas como partes ordenadamente dispuestas y debe, así, completarse la imagen. De todo ello, sin duda, el punto capital era que, siendo como es dispensador de bienes, no se canse de hacerlo, no más de lo que se cansa el sol de obsequiar con sus rayos a plantas y animales [143]. Y es que a éste c
no le supone ninguna fatiga resplandecer, por tener en su misma esencia el resplandor y ser fuente de luz [144].

Embarcado él en este ideal de vida, organizará por sí mismo todas las partes del imperio a las que llegue. Y a los cercanos al trono, los que ocupan el segundo lugar detrás sólo de él, pero que están por delante de los demás, los dispondrá con esa regia ordenación de su alma, de modo que puedan ayudar al resto de los hombres con arreglo al poder otorgado a cada uno. Y, de esta manera, el d
gobierno de todos los hombres irá aún mejor por el camino recto, al ser varios quienes lo tienen en su mano.

---

[143] En estas comparaciones entre el rey y el sol (cf., arriba, 20b) puede verse un indicio del culto al astro, muy extendido tanto en círculos paganos como cristianos. Recuérdese que, en el siglo IV, la Navidad, que antes se celebraba el 6 de enero, comienza a celebrarse el 25 de diciembre, el día del nacimiento de Mitra (el «Sol invicto», solemnidad instituida por Aureliano), precisamente para lograr que los fieles se apartaran de este culto propio del paganismo.

[144] Cf. SINESIO, *H.* III 26 ss.

27 *Debe delegar en íntegros gobernadores que administren justicia en las zonas más lejanas. Se elegirán entre los pobres*

Por otra parte, es, por supuesto, necesario en un imperio tan grande enviar gobernadores a las zonas fronterizas. De ahí que deba seleccionarse cuidadosamente a quienes ejerzan con justicia el mando, porque su prudencia ha de ser divina y sublime. Y es que eso de querer estar al tanto de todos los lugares, hombres y disputas, es cosa de muchas idas y venidas, y ni aun Dionisio [145], que dominaba sobre una sola isla y no entera, habría sido capaz
30a de tomarlo a su cargo. Sin embargo, por medio de unos pocos encargados es posible atender a muchas cosas.

Divina y universal llamaron a esa solícita providencia: aunque permanezca en su encumbrado lugar y no se incline hacia los sucesos particulares, ni siquiera estos sucesos particulares se le escapan. Sirviéndose de aquélla, la divinidad no se ocupa por sí misma de cada una de las cosas de aquí abajo, sino que, aun permaneciendo ella en su propio lugar, se vale de la naturaleza como de una mano y es así la causa hasta del más ínfimo de nuestros bienes, por ser como es causa de las causas.

También de esta manera debe el soberano tomarlo to-
b do a su cargo. Repartirá su poder, en la medida de lo posible, entre los más justos y mejores intendentes, pues le será más fácil conocer a unos pocos que a muchos, y más fácil darse cuenta de los errores o aciertos si son de unos pocos. Ahora bien, por su valía, y no por su riqueza, como ahora, se elegirá a los futuros gobernadores, porque nuestro cuerpo no lo confiamos a los médicos más ricos, sino a quienes sean los más entendidos en su arte, y, sin duda, en el caso de un gobernador debe preferirse no al

[145] Dionisio «el Antiguo», tirano de Siracusa, en Sicilia.

rico, sino a quien posea la ciencia de la gobernación, porque de él es de quien más depende el riesgo de encontrarnos en mejor o peor estado.

¿Pues qué? ¿Es digno, acaso, que gobierne aquel que c
ha amontonado su riqueza gracias a su propia maldad, y no un pobre, un hombre de ley y justicia, que, precisamente por ser justo, convive con la pobreza sin avergonzarse?

Por su parte, aquel que, sea como sea, viene a hacerse rico, si por el dinero ha conseguido el cargo, no sabría cómo debería comportarse el administrador de justicia. Y es que no está claro, por así decirlo, que tal individuo odie fácilmente la injusticia y, menos aún, que mire con desdén las riquezas y no haga de su magistratura un mercado de compra y venta de juicios. No, en modo alguno es verosímil que se eleve por encima del oro y le dirija una mirada d
atroz. Al contrario, lo que cabe esperar es que le profese respeto y entrega y que, al final, abrace aquello a lo que debe agradecimiento por el hecho de haber cambiado su cargo estatal por parte de su riqueza y haber comprado las ciudades como cualquier otra cosa. Él sabe que es por eso por lo que se le reverencia y por lo que se sienta en lo más alto, admirado por el resto de la masa popular, tanto por los justos que se hallan en una buena posición como por los pobres.

28
El soberano y la virtud

Mira, lo que debes conseguir es que se envidie la virtud, aunque le vaya aparejada la pobreza. Que no te pase desapercibida la sensatez de un hombre, su jus- 31a
ticia y todo el conjunto restante de sus prendas espirituales, aunque estén ocultas bajo humilde vestido. Al contrario, encárgate de sacarla tú mismo a la luz y dígnate publicar la virtud: ella no es digna de quedarse encerrada en casa, sino de estar al aire libre y en medio

de la contienda. Y tenlo bien sabido, los nombres de todos aquéllos [146] los proclamarás tú en ese justo momento, pero será el tuyo propio el que será proclamado por siempre, por haber dado ejemplo de una soberanía dichosa a generaciones sucesivas. Si así lo haces, pronto verás a muchos
b avergonzados por la riqueza que se labraron y a otros enorgullecidos por su pobreza voluntaria. Y decaerán entre los hombres esas concepciones de ahora acerca de la riqueza: será un oprobio el procurársela y, en cambio, preservar la indigencia merecerá un puesto de dignidad.

Siendo como son muchas las cosas envidiables y las fuentes de felicidad que Dios ha concedido a la realeza, hay una que, si no más que todas las otras, tampoco menos que ninguna de ellas, provocaría nuestra admiración y nuestra alabanza: el fuerte influjo del soberano sobre el alma de sus súbditos. Él puede cambiar una idea moral, graba-
c da a fuego por las antiguas costumbres y la primera educación, con sólo mostrarse que es lo contrario lo que él estima y tiene en la mayor consideración. Y es que aquello en lo que el soberano se complace, necesariamente cobra auge de inmediato y lo pone en práctica la inmensa mayoría.

29
El soberano y la filosofía

Pero una vez que he llegado a este punto del discurso, quiero también rogar por las que son mis delicias [147]: ¡ojalá ames, soberano, la filosofía y la verdadera formación integral! Pues, según se dijo, habrá necesariamente muchos que compartan ese amor de los cuales también se podrá obtener alguna utilidad. Y es que hoy día, debido al desinterés, existe el peligro de que

[146] Los que son modelo de virtud.

[147] Cf. Platón, *Gorgias* 482a.

se extinga y, dentro de poco, ni siquiera quede un rescoldo para los que quieran reavivar la llama.

Pero ¿es verdad que son por la filosofía estos ruegos d
míos de ahora? ¿O es que ella no se verá mermada aunque emigre lejos de los hombres? Es al lado de Dios donde tiene su hogar y, aun estando ella aquí, es él su más frecuente ocupación y, cuando en su descenso no la acoge el mundo terrenal, permanece junto al padre y, con razón,
nos dirige estas palabras: 32a

No tengo yo necesidad
de ese honor: creo haber sido honrado por voluntad de
[Zeus [148].

En cambio, los asuntos humanos, según esté ella presente o ausente, van mejor o peor y resultan enteramente afortunados o desafortunados. Por ellos, entonces, y también por la filosofía son mis ruegos. ¡Ojalá alcanzara yo aquel voto que Platón [149] hizo y que no tuvo la suerte de conseguir! ¡Ojalá te viera asociar la filosofía al trono! Si es así, nunca en adelante se me oirá hablar sobre la realeza.

Pero ya es hora de callar, porque con esto lo he dicho
todo. Si mi deseo se cumple, te he dado lo que al principio b
te pedí, al prometer que con mis palabras te mostraría la estatua del soberano [150]. Y es que «la palabra es realmente una sombra de la acción» [151] y yo, a mi vez, te pedí que esa estatua me la ofrecieras tú viva y en movimiento [152].

---

[148] *Il.* IX 607 s. (cf. SINESIO, *Peonio* 308b).

[149] *República* 473c s.

[150] Cf., arriba, 9c, 21c.

[151] DEMÓCRITO, *Fr.* 145 DIELS-KRANZ; cf. TEMISTIO, *Discursos* XI 143 b; SINESIO, *Egipc.* 113c.

[152] Cf., arriba, 9c.

Dentro de no mucho podré verla y me darás a cambio la acción del soberano, siempre que mis palabras no se queden esperando a la puerta de tus oídos, sino que se infiltren y habiten en el fondo de tu alma. Convencido estoy
c de que no sin auxilio divino se ha introducido la filosofía en esta exhortación, junto con la divinidad que celosamente se empeña en acrecentar todo lo tuyo, como es fácil suponer.

En cuanto a mí, justo sería que fuera el primero en disfrutar de la germinación de mis semillas, al poner a prueba a un soberano como tú, tal cual yo he modelado, en el momento de dirigirte mis palabras y esperar las tuyas acerca de las peticiones de las ciudades [153].

---

[153] En el decreto del senado de Cirene estarían contenidas las peticiones concretas. El discurso ante el emperador sólo aludía a ellas y se estructuraba según las normas del género (fijadas en el siglo III por Menandro de Laodicea: cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 450, n. 124). El hecho de que la obra de Sinesio no siga totalmente estas reglas retóricas ha sido la causa de que algunos duden acerca del origen de la redacción que ha llegado a nosotros: cf. LACOMBRADE, *Le Discours sur la royauté...*, págs. 79 ss.

II

RELATOS EGIPCIOS O SOBRE LA PROVIDENCIA

Los hechos acaecidos en Constantinopla entre el 400 y el 402 constituyen el marco histórico de esta obra de Sinesio *(Aigýptioi ḕ perì pronoías),* que puede encuadrarse dentro del género narrativo-novelesco [1].

Los dos libros de que está compuesta toman como base los acontecimientos relativos a la conspiración de Cesario (apoyado por Tribigildo, Gainas y sus mercenarios godos, los «escitas» del relato) y el exilio de Aureliano (primavera del 400), para exponer una filosofía de la historia, cuyas líneas maestras ya anticipa el título: *Sobre la Providencia.* La fe cristiana en los milagros y la oposición al arrianismo de los godos aparecen unidas a concepciones platónicas y neoplatónicas, como la del eterno retorno y la lucha continua entre el bien y el mal, personificados en las figuras divinas de Osiris y Tifón, que, a su vez, no representan sino a Aureliano y Cesario, respectivamente.

La victoria del bien se concreta en el levantamiento popular del 12 de julio del 400 contra los germanos y en el regreso del legítimo prefecto en enero del 401.

---

[1] Cf. ed. Garzya, 1989, pág. 16.

SINOPSIS

PREFACIO:

Circunstancias en las que fueron escritas las dos partes de la obra. Su contenido.

LIBRO I:

1. Un mito egipcio. Osiris y Tifón. Las almas y sus fuentes. — 2, 3 y 4. Los caracteres naturales de los dos hermanos. Algunas muestras de la virtud de Osiris y los vicios de Tifón. — 5 y 6. Costumbres egipcias para la elección del rey. — 7. La intentona de Tifón y la elección de Osiris. — 8. Consejos a Osiris. — 9, 10 y 11. Las palabras pronunciadas por su padre. Acerca de la providencia divina. — 12. El benéfico proceder de Osiris. — 13. El rencor de Tifón. Las esposas de los dos hermanos. El teatro de la vida. — 14. La actitud de Tifón y los manejos de su esposa. — 15. Cómo embauca ella a la mujer del comandante de las tropas extranjeras para conseguir que éste se una al complot contra Osiris. — 16 y 17. Osiris se entrega y es desterrado. Injusticias durante el gobierno de Tifón. — 18. Un extranjero se enfrenta a Tifón.

LIBRO II:

1. La providencia de los dioses se encarga de que los enemigos se retiren de la ciudad. — 2. Los dioses intervienen. — 3. Los egipcios vencen y los bárbaros huyen. Nuevos intentos de Tifón y su castigo. — 4. Acerca de Osiris. — 5. El reinado de Osiris, una segunda edad de oro. — 6. El bien junto al mal. — 7. El universo es un todo único y completo. De las mismas causas se desprenden los mismos efectos. Este relato egipcio se asemeja a las circunstancias actuales. — 8. El sabio sólo es un espectador del ser y el devenir. Conclusión.

PREFACIO

Ha sido escrita esta obra en tiempo de los hijos de Tauro [1], y su primera parte, hasta el enigma relativo al lobo [2], fue leída en el preciso momento en que el peor [3] detentaba el mando, tras haber salido victorioso con la revuelta. La continuación fue compuesta después del regreso de los mejores, quienes me pidieron que mi tratado no se quedara trunco ni se detuviera en sus infortunios, sino que continuara con el mismo tema, puesto que parecía estar cumpliéndose algo predicho conforme a la voluntad de Dios, hasta llegar a los sucesos más afortunados para ellos. Pues bien, al producirse ya el derrocamiento de la tiranía, mi obra avanzó a la vez que los acontecimientos. En ella es digno de admiración, principalmente, cómo sus muchos temas se tratan de forma idónea. Y, en efecto, numerosas creencias, hasta ahora imprecisamente definidas, han encontrado en mi texto un lugar para su discusión y cada una de ellas ha sido examinada con detalle. Han quedado también escritas algunas vidas que habrán de ser paradig-

88a (margin, beside first line); b (margin, beside line 5)

[1] Este personaje ha sido identificado con el padre de Aureliano (cf. la Introducción a este opúsculo), quien, según la *Carta* 31, tiene un hijo llamado Tauro (recuérdese la costumbre griega de llamar al primogénito con el nombre del abuelo paterno). Tauro padre fue cuestor del palacio en el 354, prefecto del pretorio en el 356 y cónsul en el 361; cf. Fitzgerald, *Essays and Hymns...*, II, pág. 411; y ed. Garzya, 1989, pág. 452, n. 1.

[2] Según Lacombrade *(Rev. Étud. Anc.* 48 [1946], 260 ss.), con ese «lobo» se alude a los hunos: cf., abajo, n. 87.

[3] Con «el peor» y «los mejores» Sinesio se refiere, respectivamente, a Cesario y a los partidarios de Aureliano.

mas de maldad y virtud, y contiene, además, mi tratado un informe de los acontecimientos contemporáneos. La confección del relato se ha embellecido, en vista de su utilidad, con aderezos de todo tipo.

LIBRO PRIMERO

89a 1 *Un mito egipcio* Este mito es egipcio y la sabiduría de los egipcios es extraordinaria. Por tanto, aun siendo un mito, quizá, por el hecho de ser egipcio, pudiera estar insinuando enigmáticamente algo más que un mito.
b Y si no fuera un mito, sino un relato sacro, aún sería más digno de ser referido y redactado.

Osiris y Tifón. Las almas y sus fuentes Osiris y Tifón [4] eran dos hermanos que nacieron de las mismas semillas. Pero no es único el parentesco de las almas y el de los cuerpos; pues lo propio de las almas no es descender de los mismos progenitores en la tierra, sino manar de una sola fuente. Y son dos las que ofrece la naturaleza del universo: la una de luminosa forma, la otra informe. Ésta brota del suelo,
c como enraizada que está allá abajo, y de un salto surge de las cavidades de la tierra, si es que de algún modo puede forzar la ley divina. Aquélla está suspendida de la bóve-

[4] Que representan, como dijimos, a Aureliano y Cesario, aunque algunos han pensado que en Tifón no habría que ver a este último, sino a Gainas o al prefecto del pretorio Eutiquiano: cf. NICOLOSI, *Il «De Providentia»...*, págs. 56 ss. Por otra parte, estas primeras líneas recuerdan el inicio de la *Anábasis* de JENOFONTE.

da del cielo: se le envía abajo a condición de que ordene la suerte que le toca a lo terrenal y se le encarga que, al bajar, tenga precaución, no sea que, mientras ordena y compone lo descompuesto y lo desordenado, se acerque ella tanto que se contamine de esa deformidad y ese desorden. Existe una ley de Temis [5] que a las almas les proclama lo siguiente: cualquiera de ellas que, después de tener trato con el grado ínfimo de los seres, preserve su naturaleza y se mantenga inmaculada, refluirá de nuevo por el mismo camino y revertirá a su propia fuente; de igual d
manera, es también necesidad de la naturaleza que las que de algún modo se hayan alejado de la otra parte, se alberguen en esos escondrijos ya emparentados con ellas,

Allí donde la Envidia, el Rencor y toda la restante mul-
[titud de Plagas
vagan por entre la tiniebla en la pradera de Ate [6].

2
Los caracteres naturales de los dos hermanos

Estas mismas almas son «de noble o innoble nacimiento» [7] y así podría suceder que estuvieran emparentados un libio y un parto y también así podría suceder que a quienes nosotros llamamos hermanos, ninguna relación tuvieran por el parentesco de sus almas. Esto era lo que se dejaba ver, en el caso de aquellos 90a
dos niños egipcios, ya desde que nacieron y, al llegar a la madurez, quedó enteramente claro.

Al más joven, en efecto, nacido y criado por divina providencia, ya de pequeño le gustaba escuchar y también le gustaban las fábulas legendarias —que estas fábulas cons-

[5] Cf. Platón, *Fedro* 248c. Para Temis cf. Sinesio, *Real.* 23c, n. 106.

[6] Empédocles, *Fr.* 121, 2 y 4 Diels-Kranz.

[7] Platón, *República* 618d.

tituyen los tratados filosóficos de los niños[8]— y, a medi-
da que iba creciendo, su deseo era siempre recibir una edu-
cación más avanzada de lo que correspondía a sus años.
Prestaba oídos a su padre[9] y, respecto a todo, estaba ávi-
do de cualquier sabio conocimiento que uno poseyera, con
la pretensión, al principio, de conocerlo todo a la vez, a
b la manera de los cachorros, como sin duda hacen las
naturalezas que encierran en sí una promesa de algo gran-
de: se agitan con impaciencia y salen antes de tiempo, ga-
rantizándose ya la meta por ellas deseada. Posteriormente,
además, mucho antes de su adolescencia, mostraba mayor
sosiego que un anciano bien nacido: escuchaba con com-
postura y, si alguna vez necesitaba él decir algo para pre-
guntar sobre lo que había escuchado o por cualquier otro
motivo, todos lo veían titubear y ruborizarse. Cedía el pa-
so y el sitio a los egipcios más ancianos, y eso aun siendo
hijo del que tenía la mayor autoridad[10]. Sentía respeto
hacia sus coetáneos y el rasgo más acusado de su naturale-
c za era su preocupación por los hombres, de modo que,
a pesar de su edad, costaba trabajo encontrar a algún egip-
cio para quien el jovencito no hubiera impetrado de su
padre al menos un favor.

En cambio, el mayor, Tifón, era, en una palabra, siniestro en todo. Cualquier clase de sabiduría, tanto la de los egipcios como la de las tierras allende sus fronteras —maestros de estas ciencias había puesto el rey al lado de su hijo Osiris—, él la odiaba con toda su alma y se reía de ella como de una ocupación inútil que esclavizara

[8] Cf. *ibid.* 377a; SINESIO, *Dión* 42c.

[9] Cf. JENOFONTE, *Ciropedia* I 4, 3 s.

[10] Según PLUTARCO *(Sobre Isis y Osiris* 355f s.), Osiris era hijo de Helio, el Sol, y Tifón de Crono.

la mente [11]. Al observar que su hermano iba y venía con d
un comportamiento ordenado y que su existencia estaba presidida por una respetuosa modestia, pensaba que eso no era sino miedo, por el hecho de que nadie lo había visto pelear con los puños, ni saltar con sus piernas, ni correr sin compostura, y eso que era ágil y enjuto y aun siendo su cuerpo no más que un fardo ligero que envolvía su alma. Por otra parte, Osiris ni «bebía con avidez» ni «estallaba en carcajadas» [12], como para que la risa estremeciera todo su cuerpo, lo que sí hacía diariamente Tifón, considerando que eso era lo único propio de los que son libres, o sea, realizar cualquier cosa que uno llegara a querer. En su carácter natural no se mostraba comparable 91a
con los de su familia ni con ningún hombre en absoluto y, para decirlo de una vez, ni siquiera se asemejaba a sí mismo, sino que constituía un conglomerado de males de todo tipo. En ocasiones, acaso pareció ser un flojo, *una carga inútil de la tierra* [13], apartándose del sueño lo justo para llenarse la panza y abarrotarse de diferentes provisiones para volverse a dormir. En otras, se despreocupaba hasta de las necesidades naturales más comunes para brincar descompasadamente y ocasionarles problemas a sus coetáneos y a los de más edad. Admiraba la fuerza corporal como el bien más perfecto, aunque se servía de ella de mala manera, para derribar puertas y lanzar bolas de b
tierra, y, si a alguno le causaba una herida o cualquier otro mal, se alegraba como si eso fuera un testimonio de su valía. Su apasionado instinto sexual era prematuro y se mostraba violentísimo al entregarse al comercio carnal.

---

[11] Cf. PLUTARCO, *ibid.* 371a s.

[12] Cf. *Od.* XXI 294 y JENOFONTE, *Banquete* I 16.

[13] *Il.* XVIII 104.

La envidia hacia su hermano lo abrasaba por dentro y también el odio hacia los egipcios, porque ellos, el pueblo entero, profesaban admiración a Osiris «en discursos y cantos»[14] y, tanto en sus casas como en las ceremonias sagradas públicas, todos en todo momento pedían para él a los dioses toda clase de bienes. Así era Tifón y como tal lo consideraban. Por eso, había reunido una camarilla
c de jóvenes alocados con ningún otro fin —pues su naturaleza no se inclinaba a amar a nadie de corazón— que el de contar con unos facciosos de ideas contrarias a las de Osiris. A todos éstos les era fácil ganarse la voluntad de Tifón y obtener de él lo que los jóvenes necesitan, con sólo susurrarle cualquier cosa encaminada a ultrajar a Osiris. Así que, desde niños, el carácter natural de ambos ya anticipaba la discrepancia de sus vidas.

3
La virtud de Osiris

Lo mismo que, al principio, es corta la separación de dos caminos que se van distanciando[15], pero, a medida que avanzan, se hace cada vez mayor, y, al final, llegan a ser sus direcciones totalmente contrarias, eso mismo podría uno haber observado en el
d caso de estos jóvenes: aquella pequeña diferencia los iba apartando más y más a medida que avanzaban en edad. Y no fue poco a poco, sino que de golpe se volvieron en sentidos opuestos: a uno le tocó en suerte la virtud perfecta, al otro el vicio.

Pues bien, al aumentar sus años, aumentaba a la vez la contraposición de sus principios rectores y ambos presentaban pruebas evidentísimas de ello con el refrendo de sus obras. A Osiris, en efecto, ya desde su mocedad, se

---

[14] Jenofonte, *Ciropedia* I 4, 25.

[15] *Cf.*, por ejemplo, Jenofonte, *Memorables* II 1, 21 ss.

le había asociado a los generales de nombramiento y, aunque la ley aún no les daba a los de su edad el permiso de usar armas, él regía las decisiones de los generales 92a como si fuera su mente, y se servía de ellos como si fueran sus manos. Posteriormente, como una planta que crece por impulso de su naturaleza, él fue produciendo frutos cada vez más maduros: se convirtió en jefe de la guardia, se le confió el puesto de secretario [16], el gobierno de la ciudad y la presidencia del senado [17], y todos estos cargos los hacía él mucho más honrosos de lo que eran al entrar en posesión de ellos. El otro hermano fue nombrado intendente del tesoro [18] —pues el padre había resuelto poner a prueba la naturaleza de sus hijos encargándoles asuntos de menor importancia—, pero él, para su propia vergüenza y la de quien lo había elegido, fue declarado convicto de robo del erario, de cohecho y de incapacidad en su administración. Y, aun cuando lo pusieron en otra clase de cargo, cuidando de que se adaptara a él, lo ejerció de b forma todavía más vergonzosa y, así, aquella parte del próspero reino que era encomendada al gobierno de Tifón, pasó un año entero nefasto. Marchó a otros pueblos y allí se presentaron los gemidos. ¡Tal era Tifón cuando gobernaba a los hombres! Y, en cuanto a su vida privada, bailaba el córdax [19] y estaba unido a los hombres más disolutos, tanto egipcios como extranjeros, todos dispuestos a decir, oír, sufrir y hacer lo que fuera, así que el comedor

---

[16] *Tàs akoàs pisteutheís:* se le confía a Osiris el poder «oír» los asuntos secretos.

[17] Es decir, Osiris desempeñó los cargos de *praefectus praetorio, a secretis, praefectus urbi* y *princeps senatus.*

[18] El *praefectus aerario.*

[19] Danza considerada impúdica, propia de la Comedia Antigua: cf., por ejemplo, ARISTÓFANES, *Nubes* 540; TEOFRASTO, *Caracteres* VI 3.

de su casa era una «fábrica» [20] de todo tipo de desenfreno. Roncaba hasta despierto y gozaba oyendo los ronquidos de otros, por considerarlos una música maravillosa:
c no había sino elogios y honores para quienes prolongaban la duración de ese ruido desaforado y lo hacían más rotundo. Uno de ellos, el más audaz con diferencia, que no se ruborizaba por nada ni vacilaba ante ningún acto censurable, llegaba a conseguir otros muchos premios y hasta algunos cargos fueron la recompensa de su vergonzoso descaro. Sí, tal era Tifón en sus asuntos domésticos.

4
Los vicios de Tifón

Cuando luego se sentaba con su atuendo a tratar los negocios públicos, demostraba claramente que la maldad es algo
d de lo más variado: se rebela contra la virtud y contra sí misma y son sus partes constituyentes esos dos opuestos. Lo cierto es que el necio se volvía loco de repente y, ladrando más fuerte que un perro epirota [21], afligía con calamidades a personas privadas, a familias y a la ciudad entera, y se veía radiante cada vez que causaba un mal aún mayor, como si con las lágrimas de los demás hombres pudiera lavar la infamia de su propia indolencia. Una sola ventaja se podía sacar
93a de su maldad, y es que, con frecuencia, cuando estaba a punto de cometer alguna atrocidad, o bien el desvarío de su juicio lo hacía caer en extrañas cavilaciones, hasta el punto de parecerse a los posesos [22] y porfiar tenazmente

---

[20] Cf. Demóstenes, *Discursos* XXXIX 2, XL 9; Jenofonte, *Agesilao* I 26, *Helénicas* III 4, 17.

[21] Gozaban de fama los perros molosos, de la región de Molosia en el Epiro: cf. Opiano, *De la caza* I 375; Virgilio, *Geórgicas* III 404; etc.

[22] *Nympholéptois:* literalmente, «poseídos por las Ninfas», cf. Platón, *Fedro* 238d; Plutarco, *Arístides* XI.

acerca de «la sombra de Delfos» [23], mientras el que peligraba se mantenía a salvo y ya no se volvía a hablar de él; o bien quedaba preso de un letargo y aturdido durante algún tiempo, hasta el punto de estar su mente ajena a la realidad en que se encontraba. Luego, ya repuesto, se le había desvanecido, sin embargo, el recuerdo de los sucesos recientes y se ponía a discutir con sus colaboradores en la administración sobre cuántos granos contenía un b
medimno y cuántos cíatos un coo [24], demostrando una agudeza intelectual tan extraordinaria como absurda. En ciertas ocasiones, lo que libró de la calamidad a un hombre fue el sueño que le entró a Tifón en el momento más oportuno y que lo habría hecho caer de cabeza sobre su trono si alguno de sus siervos no hubiera soltado la antorcha para sostenerlo. De este modo, con frecuencia acabó en comedia una trágica fiesta nocturna. Y de día no se ocupaba ni siquiera de los asuntos públicos, por ser su naturaleza contraria al sol y la luz y estar emparentada con las tinieblas. Por otra parte, aunque sabía con absoluta clari- c
dad que todo aquel que tuviera una pizca de sentido le habría reprochado su más que completa ignorancia, él no se echaba a sí mismo la culpa de su inaudita manera de ser, sino que precisamente por eso era común enemigo de los inteligentes, como si éstos, sólo por ser capaces de juzgar, cometieran injusticia contra él, falto de recursos para tomar decisiones, pero de lo más ocurrente al tramar asechanzas. Convivían en él la insensatez y la demencia, azo-

[23] Es decir, sobre algo sin importancia. Con esta expresión alude DEMÓSTENES, *Discursos* V 25, al Consejo de la Anfictionía reunido en Delfos.

[24] El medimno es una medida de capacidad para áridos equivalente a unos cincuenta y dos litros; el cíato y el coo, para líquidos, equivalían a cuatro centilitros y a unos tres litros (como el congio romano) respectivamente.

tes del alma que se dan fuerzas entre sí: ni hay ni podrá haber nunca en la naturaleza otros males que sean mayores que estos dos ni tengan más a su alcance el exterminio del género humano.

5
Costumbres egipcias pára la elección del rey

d Cada una de estas cosas su padre la ve y la comprende [25]: no hacía sino preocuparse por los egipcios, pues era su rey, sacerdote y filósofo. Dicen los relatos egipcios que también era un dios. Y es que los egipcios no ponen en duda el hecho de que miles de dioses, de uno en uno, reinaron sobre ellos, antes de que su tierra fuera gobernada por hombres y los reyes se sucedieran genealógicamente, un Pirómide después de otro Pirómide [26].

Pues bien, una vez que las leyes divinas situaron al rey entre los dioses mayores, entonces, al llegar el día señalado, se congregaban, según los edictos habían dispuesto con
94a anterioridad, los colegios [27] sacerdotales de todas las ciudades egipcias y el ejército del propio país. A éstos los obligaba la ley, mientras que a los otros sectores del pueblo se les permitía ausentarse; a nadie, en cambio, se le impedía la asistencia, para que todos vieran la votación, aunque no pudieran votar. Se les impedía verla, sin embargo, a los porquerizos y también se les prohibía la asistencia a los que fueran extranjeros o de origen extranjero y sirvieran como soldados mercenarios entre los egipcios. De esta manera, la posibilidad que tenía el mayor de los dos hijos era muchísimo menor, pues precisamente eran los por-

---

[25] Cf. Sófocles, *Electra* 131.

[26] Vocablo egipcio equivalente a *kalòs kagathós:* cf. Heródoto, II 143 s.

[27] *Phrêtrai,* como en Heródoto, I 125.

querizos y los extranjeros los secuaces de Tifón, un grupo b de gente estúpida y numerosa que, no obstante, cedía ante la costumbre tradicional sin intentar modificarla y sin considerar aquella privación de derechos nada terrible sino conveniente, estando como estaba sentenciada por la ley y siendo, además, algo natural para un género de individuos como aquél [28].

6. Entre los egipcios el rey sale elegido del siguiente modo. Hay una montaña sagrada junto a la gran ciudad de Tebas y otra montaña enfrente: entre ambas corre el Nilo. De las dos montañas, esta última, la de enfrente, es de Libia y en ella es costumbre que, durante el tiempo de los preparativos, tengan su morada los candidatos al reino, para que no se enteren de la elección. La montaña c sagrada, en cambio, es la egipcia. En la cima hay una tienda para el rey y a su lado se sitúan todos los sacerdotes conocedores de la gran sabiduría: a todos los optimates afecta el orden que se adopte y que distribuye los puestos de la ceremonia de acuerdo con la dignidad de cada uno. Éstos constituyen el primer círculo como en torno a un corazón, que es el rey; a continuación otro círculo, el de los soldados. Éstos, además, se colocan en torno a la cumbre, que forma otra montaña sobre la explanada de la montaña, como un seno erguido, y hace que el rey sea visible de lejos a todos los que están a su alrededor, incluso a quienes se encuentran a la mayor distancia. Alrededor d de aquel seno se encuentran, ocupando el pie de la monta-

---

[28] Ignoramos la fuente en la que se basa nuestro autor, aunque los datos que en este parágrafo y en el siguiente se leen bien pueden haber sido inventados por él. Por otra parte, la geografía tampoco se atiene a la realidad, ya sea por desconocimiento o por la voluntad de conseguir un colorido poético en el relato: cf. ed. Terzaghi, 1944, pág. 73, n. *ad loc.*

ña, cuantos tienen el permiso de presenciar el espectáculo: unos sólo para aclamar con vítores y aplausos lo que están viendo; otros para ratificar la elección.

Una vez que el rey ha invocado a los dioses y que quienes se encargan de esta tarea han puesto en movimiento a toda la asamblea sacerdotal, entonces, como si la divinidad estuviera presente y velara por lo relativo a la elección, se proclama el nombre de los candidatos al reino, los soldados levantan sus manos y los sacerdotes de la asamblea, los ministros sagrados y los profetas [29] dan su voto. Toda esta multitud es menos numerosa, pero su valimiento
95a es muchísimo mayor, pues el voto de un profeta es como cien manos, el de un sacerdote vale veinte manos y el de un ministro sagrado diez. Luego, pronuncian el nombre de otro de los aspirantes al trono y son para él las manos y los votos. Y si el cómputo es «muy parejo» [30], el rey aporta su voto a una de las dos partes y, así, o a la mayoría le da más ventaja aún, o se suma a la minoría, poniéndola en igualdad de condiciones. En este caso, hay que suspender la votación a mano alzada y atenerse a la voluntad de los dioses, ocupándose del asunto durante más tiempo y cumpliendo los ritos sagrados de una manera más escrupulosa, hasta que ellos, no a través de encubrimien-
b tos, ni de sus señales de siempre, sino dejándose ver en persona, designen al rey y el pueblo escuche con sus propios oídos esa proclamación debida a los dioses.

Según ocurra en cada ocasión, unas veces sucede esto así y otras de aquella otra forma. Pero en el caso de Tifón y Osiris los dioses se habían dejado ver palpablemente ya desde el principio, sin que los sacerdotes hubieran hecho

[29] Cf. Sinesio, *Calv.* 73a, n. 80.

[30] Cf. Tucídides, III 49, 1.

nada: lo ordenaban y estaban encima de todo, organizando cada uno a sus celebrantes, para dejarles claro bajo qué condiciones se habían presentado allí. Pero es que, aun sin su presencia, toda mano y todo voto habrían aguardado al nombre del más joven de los dos hijos del rey.

Pero estos grandes acontecimientos de aquí son pre- c
anunciados por preludios aún mayores y la divinidad se manifiesta en unas consecuencias que, ya sean buenas o malas, resultan muy contrarias a lo esperable.

7
La intentona de Tifón y la elección de Osiris

Pues bien, Osiris, como era lo justo, permanecía en el puesto en el que desde el principio lo habían colocado. El otro se deshacía y se atormentaba por conocer todo lo relativo a la votación a mano alzada y, al final, no pudo contenerse y se dispuso a realizar una intentona que anulara los sufragios. Así pues, sin tener en consideración ni su propia vida
ni las leyes regias, se arrojó a la corriente del río, que d
lo fue arrastrando mientras nadaba. Con enorme esfuerzo y sufrimiento, entre las risas de quienes lo veían, alcanza la ribera opuesta. Pensaba que nadie se había dado cuenta excepto aquellos a quienes se acercaba para ofrecerles dinero, pero todos desconfiaban y mostraban su aversión hacia él y sus propósitos, si bien no les parecía oportuno poner en la picota a aquella naturaleza descarriada.

Lo que luego le sucede es la más penosa de las calamidades. Allí estaba él en persona, escuchando, mientras la voluntad de todos le negaba el voto y todas las manos lo rechazaban [31]. Pero, además, los dioses lanzaron contra
él su maldición. Y, después de que mandaron a buscarlo, 96a
llegó Osiris, que no se había preocupado por nada. Los

[31] Es decir, que no lo votaba nadie tampoco a mano alzada.

dioses, los sacerdotes y, en una palabra, todos, coronados con las ínfulas sagradas y al son de las flautas sagradas, le salieron al encuentro a la orilla, al lugar donde debía arribar la barca que traía a bordo al nuevo rey desde la margen libia. Al punto se produjeron grandes signos en el cielo y, en ese mismo momento, voces de buenos augurios y todo tipo de visiones de menor y mayor entidad, con las que se investiga el futuro, les anunciaban un venturoso reinado a los egipcios, en tanto que los demonios de la porción peor [32] parecía que no se iban a quedar quietos ni soportarían con agrado la felicidad de aquellos hombres, sino que iban a atacar inflamados de ira. Era una conjura lo que se estaba presagiando.

8
Consejos a Osiris

Pues bien, una vez que por parte de los dioses y de su padre se le hubo dado fin a la ceremonia regia, le predicen a Osiris claramente —como claramente lo sabían—, además de otras muchas cosas,
b una gran profusión de bienes y también que, a menos que tuviera la intención de trastornarlo todo, era necesario expulsar a su hermano, nacido para mala suerte de los egipcios y del hogar de su padre, con el fin de que no viera ni oyera la prosperidad, día a día y año a año, de Egipto gracias al reinado de Osiris, pues la naturaleza de Tifón no podía soportar que existiera ningún bien.

A Osiris, entonces, se le da a conocer la doble esencia de las almas y la necesaria contraposición que hay entre las de la tierra y las de arriba. Por eso le encarecían que purificara la naturaleza aborrecible y la escindiera de su
c pareja buena y divina, sin sentir reparo ante lo que los hombres llaman parentesco. Como se mostraba vacilante,

[32] Cf. SINESIO, *H.* I 660 s.

le hablaron de cuánto estaban obligados a sufrir él, los egipcios, los comarcanos y todas las tierras que los egipcios dominaban; pues Tifón, seguían ellos diciendo, no constituía en absoluto un mal de poca monta, ni una precaución corriente bastaba para atrincherarse contra sus ataques y frustrarlos, ya fueran manifiestos u ocultos, y es
que contaba también con protectores, un violento grupo d
de demonios malignos, de su parentela, a instancia de los cuales había sido propuesto para nacer, con el fin de que pudieran servirse de él como instrumento de su maldad contra los hombres. Encaminados a ese objetivo, lo engendraron, lo fueron nutriendo e hicieron de parteros y, luego, lo educaron a su manera de modo que Tifón se convirtiese para ellos en una gran ayuda. Pero piensan ellos que todavía falta una cosa para tenerlo todo: revestirlo de la fuerza que deriva del poder y, así, al ser descendiente de
perfectos malvados, él será perfecto en voluntad y capa- 97a
cidad de llevar a cabo grandes males. «Sí, también a ti te odian —le dijo a Osiris uno de los sacerdotes—, por ser como eres un tesoro para los hombres y un castigo para ellos: que las desgracias de los pueblos son un festín para los demonios perversos».

Pues bien, como conocían y estaban viendo el bondadoso carácter natural de Osiris, le repetían una y mil veces este consejo: que expulsara a su hermano para que su veneno lo vomitara [33] en cualquier tierra lejana. Al final, tuvieron por fuerza que decirle que durante algún tiempo iba a poder resistir, pero que, sin darse cuenta, iría cedien-

[33] Seguimos a Garzya (ed., 1989, pág. 471) para traducir la lectura *erân* que acepta Terzaghi (frente a *elân* o *érrein)*. El verbo *eráo*, «vomitar», sólo está documentado en compuestos (cf., incluso, Esquilo, *Agamenón* 1599, *apò... erôn)*.

do y se traicionaría a sí mismo y a todos los hombres: b serían, de hecho, las mayores calamidades a cambio de unas buenas palabras, el amor fraterno. «Pero —replicó él—, si vosotros sois benévolos y me ayudáis, no me dará miedo que se quede aquí mi hermano y estaré a salvo de la cólera de los demonios, pues, con tal de que queráis, os será fácil remediar mis descuidos».

9

Las palabras pronunciadas por su padre

Pero su padre le interrumpió diciéndole: «Mal conoces esto, hijo mío, pues la porción divina se suma en el cosmos a todo lo demás y muchas veces obra de acuerdo con la potencia primordial que hay en ella, henchida de la belleza inteligible [34]. Y es que allí existe otra estirpe de dioses, supramundana [35], que contiene a todos los seres, hasta los más ínfimos: es inflexible c e inexorable para con la materia; es aquélla el espectáculo beatífico de las naturalezas divinas, pero es más beatífico aún ver su fuente. Además, aquélla, por el hecho de permanecer en sí misma, está sobrellena de bienes, al estar sobrellena de sí misma [36]; para los otros, en cambio, el bien reside en estar vuelto hacia el dios de allí. No es simple ni uniforme la eficacia de estos bienes [37], sino que se preocupan de las diversas partes del cosmos, haciendo que esa actividad existente en su contemplación [38] baje, todo d lo posible, hasta lo que se le ha encomendado. Esa pureza suya se ha colocado, pues, en orden justo debajo de aque-

---

[34] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 6, 9, 41.

[35] Cf. SINESIO, *Sueñ.* 132d; JÁMBLICO, *Mist. egipc.* V 20.

[36] Cf. PLOTINO, *Enéadas* V 2, 1.

[37] Cf. PLATÓN, *Leyes* 896e; PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 370f.

[38] *Theōría* y *prâxis* no se contraponen en la divinidad sino que se identifican: cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 472, n. 31.

lla primera esencia. Éstos, a su vez, colocan en orden a los que están más cerca de ellos y, así, gradualmente desciende la sucesión de los órdenes hasta los más ínfimos seres y todos disfrutan, a través de los intermedios, del cuidado que les dispensan los primeros. Pero no lo hacen por igual, pues, de lo contrario, no existiría ese factor del grado: a medida que descienden, se van debilitando los seres, hasta que llegan a cometer una falta y una altera- 98a
ción en el orden, y en ese momento también cesa el propio ser de los seres. Algo semejante ocurre con lo de aquí. Aquello que por naturaleza sufre extravío ha obtenido en suerte lo más ínfimo y corrupto de la naturaleza engendrable y del destino corpóreo [39]; pero el cielo, que es lo primero y lo más incorrupto, posee la forma del alma que está en consonancia con él. Pues bien, lo que hacen los de allí arriba —seguía diciendo su padre, mientras señalaba a los dioses—, eso también lo hace aquí, en medio de estos elementos tan perturbados, el demonio [40], naturaleza trastornada y temeraria que, por la enorme distancia a que se encuentra de allí, no advierte el buen orden de las cosas divinas. Así, ya que el peldaño más bajo de los seres no es b
capaz de procurarse su propia salvación —pues se escapa subrepticiamente y no aguarda al ser, sino que lo imita con el devenir [41]—, y ya que los demonios, como emparentados que están con la naturaleza de aquí, obtuvieron en suerte una esencia destructiva, es por ello forzoso que la divinidad, vuelta en esta dirección, dé un comienzo que pueda seguir bien el mundo de aquí por tanto tiempo como ese don suyo baste.

[39] Cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 371b.

[40] Cf. Jámblico, *Mist. egipc.* I 20.

[41] Para «el ser» y «el devenir» cf., también, Sinesio, *Sueñ.* 134a.

»Lo mismo que las marionetas accionadas por hilos [42] continúan moviéndose aun después de pararse el que dota de movimiento al mecanismo, pero no continúan moviéndose indefinidamente, pues en sí mismas no tienen la fuen-
c te del movimiento, sino que lo hacen mientras persiste la fuerza del impulso que se les ha dado y mientras ésta no se debilita a medida que avanza, apartándose de su propio origen; del mismo modo, querido Osiris, debes pensar que lo que es a la vez bello y divino no es de este lugar, sino que es enviado abajo desde otro sitio. Y, por eso, podrían aparecer aquí, aunque difícilmente, almas buenas y, cuando la supervisión divina hace esto posible, está haciendo algo que se debe a su propia iniciativa y no a su vida primigenia. Y es que para ellos la beatitud es otra,
d porque gozar de ese primer orden que es el cosmos es más beatífico que poner orden en las cosas inferiores: esto último es haber vuelto la espalda; aquello, estar vuelto de cara [43]. También tú, de algún modo, has contemplado [44] el misterio, en el que hay dos parejas de ojos: la de abajo debe cerrarse cuando mira la que se halla encima y, al cerrarse ésta, aquélla, por el contrario, se abre. Considera, pues, que éste es el enigma de la teoría y la práctica: los intermedios obran alternativamente en uno u otro lugar,
99a pero se ocupan más de lo mejor, que reside en lo más perfecto, mientras que por lo peor se interesan sólo lo indispensable. Así que también ésta es una actividad propia de los dioses, que al universo le procuran lo necesario, sin

---

[42] Cf. Platón, *Fedro* 245c; el tratado pseudo-aristotélico *De mundo* I 6; Favorino, *Fr.* III 23 Barig.

[43] Se sobreentiende, «a la primera esencia» o «a la primera fuente». Para la expresión cf. Sinesio, *Dión* 50c.

[44] El verbo empleado es *epopteúō*. El *epóptēs* era el que alcanzaba el más alto grado en la iniciación mistérica.

que a ello se reduzcan sus bienes principales. Y también los hombres unas veces ponen su atención en cosas más o menos importantes y, otras, en la filosofía, pero con esto último se acercan más a lo divino.

10. »Así pues, entiende lo que te digo [45]. No les pidas a los dioses que se sienten junto a ti, porque la tarea que tienen es la contemplación de las primeras partes del b cosmos, y están en el cielo, muy distanciados: no creas que su descenso se encuentra libre de fatigas, ni creas que es para siempre. Pues son unos plazos ya fijados los que los traen, siguiendo el ejemplo de los ingenieros [46], para que le den comienzo al buen movimiento del Estado [47], cosa que ocurre cuando crean armonía en un reino aportando allí almas de su parentela. Divina es, en efecto, y magnífica esa providencia que, por medio de un solo varón, se preocupa a menudo de miles de hombres.

»Así pues, es preciso que ellos, desde ahora, se ocupen c de lo suyo y que tú, aislado como estás entre extraños, recuerdes de dónde provienes y que este deber que cumples es un servicio público al universo: debes ser tú quien intente ascender y no intentar que desciendan los dioses, y tener total cuidado de ti mismo, como quien vive en un campamento militar en tierra extraña, un alma divina entre demonios, los cuales, siendo como son nacidos de la tierra, es lógico que se enojen y ataquen si alguno observa leyes extrañas dentro de sus fronteras. Así que has de aceptar de buena gana estar en vela noche y día con esta única preocupación, no dejarte capturar a viva fuerza, tú, que d estás solo, por muchos, extranjero como eres, por indígenas.

[45] Píndaro, *Fr.* 105 Snell (cf. Platón, *Menón* 76d y *Fedro* 236d).

[46] Cf. el tratado pseudo-aristotélico *De mundo* I 6.

[47] Cf., arriba, 98b.

»Cierto es que también aquí existe una raza sagrada de héroes que se preocupa de los hombres [48] y que puede ser útil tanto por pequeños servicios como por bienes más importantes: es como la emigración de un héroe al extranjero para que este mundo de aquí no se quede privado de esa naturaleza suya superior. Aquellos que tienen fuerza nos tienden la mano, pero, cuando la materia empuja a sus propias criaturas a guerrear contra el alma, su oposición entonces resulta débil mientras los dioses estén ausen-
100a tes, pues cada uno es fuerte en lo suyo. Por su parte, los otros [49] querrán, lo primero de todo, hacer de ti una propiedad suya. Su asalto será de la siguiente manera [50].

»No es posible que sobre la tierra exista alguien cuya alma no tenga una parte irracional. La mayoría la lleva puesta delante, el sabio la deja a un lado, pero necesariamente todos la tienen. Sirviéndose de ella, como de alguien unido por el parentesco, los demonios marchan a traición contra el ser vivo. Lo que acontece, pues, se asemeja, sencillamente, a un asedio: lo mismo que le pasa al carbón con una antorcha, que se prende más rápido por su facilidad para arder, eso también le ocurre a la naturaleza del
b demonio que, por ser pasional, o mejor, por ser pasión viva y en movimiento, se acerca al alma y excita la pasión que hay en ella, llevando a acto la potencia. Y es que gracias a la proximidad consigue obrar en cada cosa y, también de esta forma, todo paciente se asimila al agente [51]. Así hacen los demonios que prenda el deseo y así las pa-

[48] Cf. ya Hesíodo, *Trabajos y días* 122 s.; y, luego, Platón, *República* 469a, *Crátilo* 398a; Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 431e, *Sobre Isis y Osiris* 361b.

[49] Los demonios de la materia.

[50] Cf. Platón, *República* 559d ss., 572e ss.

[51] Cf. *ibid.* 580d s.

siones y todos los otros males hermanos de éstos: entran
en contacto con las almas por medio de esas partes que
le son afines y que advierten su presencia por un impulso
natural. Por ellos son incitadas y fortalecidas para suble-
varse contra el intelecto, hasta apoderarse del alma entera
o desistir de su conquista. Ésta es la mayor de todas las
batallas posibles, pues no hay momento, ni modo, ni lugar c
en el que den tregua a su ataque y, por donde nadie lo
esperaría, por ahí se producen sus asaltos. Por doquier
trampas, por doquier asechanzas, todo provoca la guerra
intestina, hasta salir adelante o renunciar a la empresa.
Desde arriba contemplan los dioses estos nobles combates,
en los que tú serás coronado como vencedor. ¡Ojalá lo
seas también en los posteriores! Pero es de temer que en
unos venzas y que en otros seas vencido. Y es que, cuando
la parte divina del alma no acompaña a la que es peor
sino que a menudo la rechaza y se retrae en sí misma,
entonces es natural que, con el tiempo, también aquélla d
afile sus armas como para hacerles frente a los embates
y, cual si estuviera envuelta por un resplandor, no sopor-
tar más las incursiones de los demonios.

»Pues bien, es así como el ser se vuelve entonces real-
mente divino en su integridad; es una planta celestial sobre
la tierra, que no ha recibido ningún injerto extraño del
que pudiera producir fruto, pero, de haberlo recibido, lo
habría amoldado a su propia naturaleza. Los demonios,
tras haber desistido de su propósito, se empeñan ahora ya
definitivamente en un segundo combate para cortarla de
raíz y borrarla de la tierra, por no tener afinidad con ellos.
Y es que se avergüenzan de su derrota si un extranjero 101a
se pasea campando por sus territorios, como si fuera un
trofeo de victoria que se deja ver, pues no sólo constituye
en sí mismo un daño para ellos, sino que también ocasiona

que otros hagan defección y se levanten contra su dominio. Y es que, cuando se intenta emular la virtud, el mal necesariamente desaparece. Por eso, ellos traman la aniquilación tanto del particular como del gobernante, de cualquiera que se desmande contra las leyes de la materia. Pero tú, por ser rey, puedes preservarte más fácilmente que
b un particular cualquiera. Cuando no progresan con éxito en el intérior, es desde fuera [52] desde donde aquéllos asaltan y lo hacen con guerras, revueltas y con todo tipo de vejación corporal, por las que apenas podría ser doblegado un rey que se preocupe de sí mismo, porque la lucha es inútil [53] cuando se alían fuerza e inteligencia. En cambio, separada la una de la otra, un vigor necio y una prudencia débil resultan fácilmente superables.

11
Acerca de la providencia divina

»Tú, hijo mío, has rendido total admiración a esa manera de pensar propia de nuestros antepasados, que se refleja en las figuras sagradas. Al representar al dios Hermes lo hacen ellos con una imagen
c doble, poniendo a un joven junto a un anciano, por estimar —si se va a entender bien— que es, a la vez, sensato y vigoroso, en la idea de que la ventaja de lo uno respecto de lo otro es nula. Por eso, también a la Esfinge la colocan a la entrada de sus templos, como símbolo sagrado del apareamiento de las virtudes: por su fuerza, monstruo; por su prudencia, ser humano. Y es que una fuerza privada de la guía de la prudencia se lanza a lo loco, confundiendo y trastornando todas las cosas, y una inteligencia
d a la que no ayudan los brazos es inservible para la acción.

---

[52] Cf. *ibid.* 560c.

[53] Desde aquí hasta 101d se repite, con leves variantes, el pasaje de *Real.* 7b s. Cf., también, SINESIO, *Peonio* 309b s.

»Virtud y fortuna raramente se alían, salvo en las grandes empresas, como cuando ahora se han unido en ti. Así pues, no molestes más a los dioses, dado que, con tal que quieras, puedes salvarte por ti mismo. Y es que no está bien que ellos se encuentren siempre lejos de sus propios lugares, frecuentando otros extraños y peores, a no ser que también cometamos la impiedad de utilizar mal esos recursos, ínsitos en nosotros, que tienden a preservar todo lo terreno en orden y consecuencia con el universo que nos fue dado: esto no es sino obligar a los dioses a volver de nuevo, antes del tiempo establecido, para que se preocupen de las cosas de aquí. En cambio, al relajarse y enve- 102a
jecer esa armonía [54] que concertaron, es entonces cuando ellos vienen a ajustarla de nuevo y a fomentarla con su calor, como si se hubiera enfriado; y eso lo hacen gozosos, en la idea de que están prestando un servicio a la naturaleza del universo. Por otra parte, ellos regresarán sólo cuando, una vez rota y destruida esa armonía por la mala disposición de quienes la recibieron bajo su tutela, no puedan salvarse de ningún otro modo las cosas de aquí. Lo cierto es que un dios no se mueve por pequeñeces, ni siquiera cuando se comete esta o aquella falta: sin duda sería un individuo de gran importancia aquel por cuya causa viniera aquí alguien de la raza de los bienaventurados. Pero, b
cuando el orden total y los grandes principios se destruyen, entonces es preciso que acudan los dioses a dar comienzo a otra nueva organización.

»Así que no se enojen los hombres por los males que ellos mismos se buscan, ni acusen a las divinidades de no ser providentes con ellos, pues la providencia también exige de su parte una contribución [55]. Y es que no es asom-

---

[54] Cf. Pseudo-Plutarco, *Sobre la música* 1147a.

[55] Para Sinesio, y en ello seguirá insistiendo, la providencia requiere

broso que en el lugar de los males haya males, sino que lo asombroso sería que allí hubiera algo distinto: lo extraño y lo ajeno, eso es lo que pertenece a la providencia, gracias a la cual, quienes no somos unos dejados y aprove-
c chamos lo que de ella recibimos, podemos ser totalmente felices en todo. Pues la providencia no es igual que la madre de un crío recién nacido, que debe poner su empeño en ahuyentar cualquier cosa que de repente venga a molestarlo, por no haber éste alcanzado aún su pleno desarrollo ni ser capaz de defenderse con sus propias fuerzas; no, sino como aquella otra que, tras haberlo criado y provisto de armas, lo anima a utilizarlas y a rechazar los males. Piensa en esto constantemente y considera el hecho de saberlo como algo de gran valor para los hombres, pues así ellos creerán en la providencia y se preocuparán de sí mismos, siendo a la vez piadosos y solícitos, y no considerarán que estén peleadas entre sí la atención que la divini-
d dad nos presta y la práctica de la virtud.

»¡Adiós! A tu hermano, si eres sensato, impídele actuar, anticipándote al destino reservado para ti y los egipcios: que puedes hacerlo. Pero, si cedes y te muestras blando, demasiado tarde tendrás que esperar a los dioses».

12
El benéfico proceder de Osiris

Después de hablar así, se marchó por el mismo camino que los dioses. Osiris se quedó allí, él, un ser a quien en absoluto cuadraba la tierra y que de inmediato porfiaba en desterrar de ella los males [56], sin hacer uso de la fuerza. Lo que hacía era ofrecer

---

una respuesta por parte de los hombres, que no deben contentarse con esperar sin más la actuación divina.

[56] Cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 356a s., así como el retrato del soberano ideal en Sinesio, *Real.* 31b s.

sacrificios a la Persuasión, a las Musas y a las Gracias [57], intentando que todos se avinieran, de buen grado, a la ley. Los dioses, en consideración a este soberano, procuraban 103a generosamente todo lo que el aire produce y todos los dones del río y de la tierra, pero esos deleites se los dejaba al pueblo, mientras él renunciaba a toda molicie y prefería cualquier tipo de fatiga: poco sueño y muchísimas preocupaciones eran su lote; en una palabra, él no tenía descanso para facilitarles el descanso a todos los demás. De esta forma, colmaba de bienes, tanto interiores como exteriores, a todos los hombres, ya fuera a cada uno en particular o a sus casas, familias, ciudades y distritos enteros. Comen- b zó a promover, en efecto, la emulación de la virtud, disponiendo que a este ejercicio se dedicara toda enseñanza y toda actividad, y ofreció premios para quienes resultaran ser los mejores en gobernar a los hombres y en conseguir que sus súbditos fueran semejantes a ellos.

Por fuerza, todo lo que es fomentado se acrecienta y, por fuerza, lo que es descuidado se pierde. Así que, a la vez, fue también acrecentándose el deseo de todo tipo de cultura, tanto la del pensamiento como la de la palabra. Y es que a quienes destacaban en tal faceta ya no se los veía como a unos del montón, sino como a personas ilustres por la honra que merecían de parte del rey. Éstos ponían el arte de hablar al servicio de la prudencia [58], porque el intelecto avanza revestido de palabras: en razón c de estar bien o mal pertrechado, como un hombre, muestra mejor o peor aspecto. Así pues, Osiris también estimaba conveniente valorar la formación propedéutica [59], y es

[57] Cf. Sinesio, *Dión* 42b, n. 34.

[58] Cf. Plutarco, *Sobre la fortuna* 99c.

[59] Para estas ideas sobre la propedéutica y la educación cf. Platón, *Leyes* 643d, 809a ss.

que consideraba que la cultura era fuente de la virtud.

La piedad, por su parte, se cultivó entonces entre los egipcios más que en cualquier otra ocasión. Todos éstos son bienes del alma y los egipcios tenían abundancia de ellos durante el reinado de Osiris, de tal manera que su tierra parecía una escuela de virtud: los jóvenes, con la
d mirada fija en un solo maestro que los guiaba, hacían sólo lo que le veían hacer y decían sólo lo que le escuchaban decir. Él se despreocupaba de la riqueza, pero ponía total cuidado en que la hubiera para todos, siendo, así, el más inaccesible a las dádivas pero, también, el más dadivoso [60]. A unas ciudades las eximió de impuestos y concedió ayudas a otras que carecían de recursos; lo que estaba caído lo levantaba y a lo tambaleante le buscó remedio. Engrandeció unas ciudades, embelleció otras, fundó otras donde no había y repobló las abandonadas.

Por otro lado, aunque es preciso que cada cual, en particular, disfrute de los bienes comunes, a él no le suponía
104a fatiga meterse en preocupaciones por uno cualquiera, de tal modo que, en su época, no hubo ningún hombre al que se le viera llorar. No ignoraba Osiris cuáles eran las necesidades de cada uno ni qué impedimento había para que fulano fuera dichoso. Éste pretendía un honor justo y él se lo daba; a aquél, que, por estar dedicado a los libros, no encontraba tiempo para procurarse el alimento, él le concedía la manutención en el pritaneo [61]; aquel otro,

---

[60] Sinesio, presumiblemente, espera que Arcadio, aconsejado por estas palabras y las siguientes, imite el ejemplo de Osiris y preste oídos a las peticiones de la embajada: cf. ed. TERZAGHI, 1944, pág. 89, n. *ad loc.*

[61] Es decir, a expensas del Estado, como ocurría en el Pritaneo ateniense, o casa consistorial, con determinados ciudadanos que habían merecido ese privilegio: cf. PLATÓN, *Apología* 36d; DEMÓSTENES, *Discursos* XXIII 130.

que desdeñaba los honores humanos y tenía de sobra para
estar muy bien nutrido, sentía quizá reparo en desempeñar
cargos públicos, y tampoco lo ignoraba Osiris, sino que b
lo dispensaba de los cargos, y todo eso lo hacía sin atosigarlo nadie, sino, más bien, atosigando él a los demás a
fuerza de dar cosas antes de que se las pidieran, porque
él estimaba conveniente, por respeto a la sabiduría, que
un hombre de tal clase fuera autónomo y libre, como un
animal santo consagrado a Dios.

«En resumen» [62], a nadie se le privaba de su dignidad,
a no ser que uno mereciera un castigo. Pero ni siquiera
en este caso se le imponía el castigo merecido, pues todo
su afán era vencer con su ánimo benigno y sus buenas
obras incluso al individuo más desvergonzado. Y, de este
modo, creía poder superar a su hermano y a sus cómplices
en la conjura, transformando sus naturalezas con su infinita virtud: esto era lo único en que se equivocaba. Y es
que la maldad no se extingue bajo los efectos de la virtud,
antes bien se inflama, pues como por su propia condición c
natural ella se encuentra anexa al bien, cuanto más avanza
el bien, más crece su disgusto por ello: este mismo pesar
sentía, por el gobierno de Osiris, su gemebundo hermano.

13
El rencor de Tifón

En el momento en que aquél tomó el
poder, faltó poco para que Tifón pereciera de tanto estrellar su malvada cabeza contra el suelo y golpearla contra las
columnas. Durante muchos días no probó
bocado, aunque era de lo más glotón, y se abstuvo de la
bebida, aunque era muy borracho; se los pasaba sin dormir, tan amante del sueño como era, y lo atormentaba
ese continuo estar en vela, por mucho que intentara con- d

---

[62] Jenofonte, *Anábasis* III 1, 38, etc.

jurarlo cerrando adrede los dos ojos para que su alma quedase libre de los aguijonazos del recuerdo. Pero el recuerdo es algo muy porfiado con el que quiere borrarlo, de tal forma que, también al cerrar los ojos, se le presentaba la imagen de sus males y, si alguna vez lo rendía el sueño, tenía pesadillas más angustiosas al ver, como con sus propios ojos, aquella colina, aquellos votos, aquellos brazos todos a una en favor de su hermano. Y, al despertarse
105a aborreciendo de buen grado esa cruel visión, durante mucho tiempo le seguían retumbando «los oídos» [63] con el eco de los vítores. No era capaz de tranquilizarse, en medio de tanta pesadumbre de su alma, y, si se asomaba fuera de su casa, le venían las desgracias en cadena, porque Osiris estaba en las conversaciones, en los actos y en los cantos de todo el mundo: «¡Qué bello aspecto el del nuevo rey, qué prudentes palabras las suyas! En sus magnánimos sentimientos no hay vanidad, en su benigna dulzura no hay humillación». Así que aquél volvía de nuevo a su retiro y a enclaustrarse, sin saber qué hacer de su
b vida, ni él ni su esposa, que era otro inmenso mal: una mujer al servicio de su propio hermoseo, insaciable de espectáculos teatrales y del ambiente del ágora, deseosa de atraer las miradas de todos y convencida de que todos estaban atentos a ella. De ahí que ella considerara aún mayor la desgracia de que su esposo hubiera sido expulsado de la realeza, pensando que, en el caso contrario, podría haberse metido en los asuntos políticos con mayor fundamento y haber derrochado los recursos de la nación. Tifón había caído a sus pies, ya entrado en años, como un muchachito que comienza en sus devaneos amorosos, y parte
c de su desgracia era la vergüenza de ese hombre porque

[63] Cf. Luciano, *Retratos* 13.

ante ella había presumido de que conseguiría la mayor autoridad y la asociaría al poder. Incluso en su vida privada era ella un ser de lo más llamativo, que ambicionaba la fama por las cosas más opuestas: era la más femenina de las mujeres cuando se trataba de descubrir un nuevo placer o de incrementar su hermosura o de hacer concesiones a su naturaleza, pero más audaz que cualquier hombre para acometer un proyecto u osar una tentativa, hábil en sus acciones e innovadora. Además, para estos y otros d
fines, se había buscado unas compañeras de vicio y una clientela de hombres, todos de su misma calaña, de los que se servía, tanto en su casa como fuera de ella, para satisfacer sus inclinaciones naturales.

Las esposas de los dos hermanos. El teatro de la vida

En el caso de Osiris, en cambio, la presencia de su niñito era lo que hacía recordar a los demás hombres que él también tenía un gineceo, si bien el niño Horus [64] raramente se dejaba ver. Y es que Osiris consideraba que la única virtud de la mujer consistía en que ni su persona ni su nombre cruzaran el portal [65]. Ni siquiera el hecho de estar en la cima de la fortuna provocó que ella, un modelo de castidad, transgrediese sus normas establecidas; al contrario, dada la grandeza de su dignidad, se ocultaba más aún. Tampoco por ello estaba su esposo radiante de gozo, como si fuera más feliz: él sabía que, aun no habiendo alcanzado esa fortuna, su 106a

[64] En la mitología egipcia, Horus es el hijo de Osiris e Isis y representa al Sol.

[65] Según el proverbio griego (cf. MENANDRO, *Fr.* 592 KÖRTE^2), la puerta de la casa es la frontera infranqueable para una mujer: cf., también, PSEUDO-FOCÍLIDES, *Fr.* 215 s. DIEHL; LISIAS, *Discursos* III 6; JENOFONTE, *Económico* VII 5 ss.; PLATÓN, *Crátilo* 418b s., *Leyes* 780a ss.; TUCÍDIDES, II 45; etc.

felicidad no habría sido menor. Y es que cada uno es para sí mismo el dispensador de su propia dicha, con tal que quiera ser bueno. Por eso, a los que conviven con la virtud, ya sean particulares o gobernantes, se los podría ver igualmente henchidos de júbilo. Pues cualquier vida es materia de virtud. Es lo mismo que ocurre cuando en la escena vemos a los actores de tragedia: quien haya ejercitado bien su voz, podrá interpretar igual el papel de Creonte que de Télefo [66] y la púrpura de aquél no se diferenciará de los harapos de éste en lo que respecta a una gran declamación llena de belleza y a cautivar al auditorio con el
b eco de su canto [67]; en todo caso, representará con la misma musicalidad a la esclava que a la señora y, cualquiera que sea la máscara que se ponga, el director de la obra le exigirá que lo haga bien. Del mismo modo la divinidad y la fortuna nos ponen nuestras vidas como si fueran máscaras en esta gran obra teatral del universo [68] y una vida no es, en absoluto, mejor ni peor que otra, sino que cada cual se sirve de ella como puede. El hombre virtuoso puede comportarse siempre adecuadamente, ya interprete a un
c pobre o a un monarca: la máscara no tendrá importancia. Sin duda, el actor trágico haría el ridículo si evitara un papel y escogiera otro, pues se le corona y se proclama su nombre cuando merece una buena reputación, aunque

[66] Sinesio alude a la *Antígona* de Sófocles y al *Télefo* de Eurípides, tragedia esta última de la que sólo conservamos fragmentos.

[67] Nuestro autor aquí entremezcla elementos propios de la tragedia antigua y de los mimos de época imperial: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 488, n. 47.

[68] Podría ser ésta una variación personal sobre el *tópos* antiguo y extendido (desde Platón a Páladas y, luego, a Calderón) del mundo como escenario y la vida como pieza de teatro. Sinesio no se fija en la farsa de la existencia ni en los hombres como marionetas, sino en la capacidad de cada uno de interpretar óptimamente su papel con arreglo a la virtud.

lo que interprete sea el papel de una vieja, mientras que, si lo hace mal, aunque sea el papel de un rey, se le abuchea, se le silba y, a veces, hasta se le tiran piedras. Y es que ninguna vida es de nuestra propiedad, sino que son ajenas para revestirnos por fuera, así que somos nosotros quienes, al servirnos de ellas, por dentro las hacemos y representamos mejor o peor, como actores de dramas vivientes. De hecho, nos podemos vestir con ellas o desvestirnos como si fueran trajes. d

14
La actitud de Tifón y los manejos de su esposa

Pues bien, Osiris, por haber aprendido qué era lo propio y qué lo ajeno, sabía que el alma era la medida de la felicidad [69]. Así pues, lo que él procuraba era que tuvieran sus mismas ideas todos los de su casa, ya fueran personas particulares o gobernantes, y que, de este modo, fueran imperturbables ante las cosas externas. Los otros dos, en cambio, por vivir entre las pasiones y carecer de inteligencia, despreocupados amantes que eran de la fortuna y convencidos de que lo ajeno era lo propiamente suyo, rebosaban de vanidad mientras esperaban ansiosos el poder real y, como no lo obtuvieron, renegaban de sí mismos creyendo que no merecía la pena
vivir. Otra vez y muchas más debe repetirse que para 107a
los hombres es señal inequívoca de necedad no esperar pacientes lo que la vida depara, tal como ocurre en la mesa [70] con la porción que, al llegarnos el turno en la ronda, se nos ofrece para que la tomemos, sin que uno mismo

[69] Recuérdese el célebre aserto de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas» *(Fr.* 1 UNTERSTEINER). Cf. PLATÓN, *Teeteto* 152a, 161e, 168d; *Leyes* 716c.

[70] La comparación de la vida con un banquete ya se encuentra en las diatribas cínicas, por ejemplo en los restos que conservamos del filósofo Teles (pág. 16, 2 ss. HENSE[2]).

se anticipe a agarrarla cogiéndola a escondidas. Quien así se comporte hará el ridículo por ser un convidado que no guarda la compostura y se ganará la enemistad del que regula el banquete por perturbar el buen orden con su grosería. Y al no haber conseguido nada, además, llorará como un niñito, alargando la mano cuando esa porción pase
b por delante de él para tocarle al que está a su lado.

Algo parecido a esto era lo que le pasaba a Tifón, pues él también se ganaba la enemistad de los dioses y prorrumpía en lamentos y con su actitud era el hazmerreír del pueblo. Y es que ni su decaimiento, que ya duraba muchos meses, ni el estar esperando día a día la muerte, ni siquiera eso provocaba compasión, sino enojo entre los más recios de ánimo y risa entre los de ánimo más blando, hasta el punto de convertirse aquello en un proverbio: «¿Es que a tu hermano le ha sucedido algo bueno?» [71], se les pregun-
c taba a quienes estaban pálidos. Habría hecho bien en suicidarse, tan rendido como estaba a su mal, pero, entonces, su condenada mujer, que hasta en los momentos más terribles era excesivamente mujer, se puso a excitarse a sí misma y a excitarlo a él, manejándolo con más facilidad que nunca, lo apartó del llanto y lo mantuvo ocupado en satisfacerla, «repeliendo una pasión con otra pasión» [72]: el dolor lo tapaba con el placer. Fue de esta forma como se recuperó, cediendo alternativamente a los vicios más opuestos: unas veces gemía y otras se entregaba a la lujuria.
d Y fue entonces cuando jovenzuelos más libertinos penetraron en su casa con más frecuencia y en mayor número: orgías y borracheras para consumir el tiempo y con-

---

[71] FITZGERALD *(Essays and Hymns...*, II, pág. 428) compara estas palabras con las de MACROBIO, *Saturnales* II 2, 8.

[72] Quizá esta expresión era ya proverbial: cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1154a27, *Retórica* 1418a13 s.; SINESIO, *Carta* 41.

solar la negra turbación de su alma. Hasta se ingeniaban otros medios con el fin de no tener ni un momento libre para recordar la prosperidad de Osiris. Construían piscinas, y en las piscinas unos islotes, y en los islotes, de modo artificial, unas fuentes termales, para poder desnudarse entre las mujeres, unos sobre otros, y ayuntarse con ellas de manera licenciosa.

15

La mujer de Tifón trama un complot con la mujer del comandante de las tropas extranjeras

Ocupados en esto, se les viene al pensamiento la idea de un asalto al poder [73], por sugerencia de demonios malignos que siempre van guiando a su modo y que ya a las claras metían baza en todo lo demás, estando presentes y muy encima de sus intereses. Y es que para ellos era 108a
insoportable ver que todo lo suyo se iba al traste deshonrosamente, gracias a que se cultivaba la prudencia y crecía la piedad, mientras llegaba a su fin la injusticia y se asentaba la concordia en medio del florecimiento de todos los bienes. Del llanto entre los egipcios sólo quedaba el nombre, para todo había prósperos augurios, todo estaba en orden. Para el estado, como si fuera un ser vivo, la ley era su alma y con arreglo a ella se movía, en armónica consonancia de las partes con el todo.
Esto exaspera a los demonios y pasan al ataque, utilizando b
como instrumentos a hombres de su parentela. Así que el mal se cuece en dos gineceos.

Pues bien, se encontraba en la ciudad regia el hogar del comandante del ejército extranjero: él y el pueblo egipcio habían resuelto entrar en campaña y estaban entonces empeñados en una desafortunada guerra contra una parte de sus territorios que hizo defección, al tiempo que algu-

[73] Para este capítulo cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 356b s.

nas aldeas egipcias habían salido malparadas. Eran los demonios quienes lo habían preparado todo para su posterior actuación. A la mujer del comandante, una vieja bárbara y tonta, a cuya casa iba con frecuencia, de día y de
c noche, la mujer de Tifón, que era pura astucia la muy bribona, sin dificultad la convence de que estaba preocupada por ella y que preveía que un mal se les iba a venir encima si las cosas marchaban conforme a los planes de Osiris: «Él alega traición —le decía— y cree estar luchando en una guerra ya pactada de antemano, después de que los bárbaros dividieron su ejército en complicidad con la intentona rebelde. Lo cierto —continuaba diciéndole— es que ha decidido hacer volver al comandante utilizando cualquier medida de fuerza y, en cuanto esté lejos del campamento, destituirlo del mando y matarlo de mala manera a él, a ti y a vuestros hijos; sí, también a esas nobles y bellísimas criaturas ha decidido asesinarlas antes de que
d lleguen a su juventud». Y hasta se habría puesto a llorar, mientras les acariciaba la barbilla a los niños, ganándose el favor de aquélla con estas muestras de compasión. La vieja escita comenzó de repente a gemir, creyendo que iba a ver con sus propios ojos esos horrores y que ella misma iba a padecerlos. La otra diariamente venía con nuevos temores que añadir, revelándole, claro está, planes secretos contra ellos: que, sin duda, los escitas iban a ser por completo erradicados del país; que Osiris día a día se esforzaba en ello, completando los alistamientos y tomando las demás providencias necesarias para que los egipcios se rigieran por sí mismos, después del exterminio o la expulsión
109a de los bárbaros; que todo esto sería facilísimo cuando a su comandante lo convirtiera en un particular por medio del envío de un documento oficial y, así, pudiera llevarlo ante los tribunales; y que, estando él en sus manos, Osiris

pensaba que los demás sólo serían un pequeño problema.
«Y ahora —le decía— Tifón está en casa llorando: pien-
sa en vosotros y su política siempre es favorable a los bár-
baros, aunque por su culpa fracasamos en conseguir el
reino por no haber estado presentes en el momento de la
proclamación. De lo contrario, ahora os sería posible inso-
lentaros con los egipcios, poseer sus bienes y tratar como
esclavos a los amos. Pero ni entonces vosotros nos so- b
corristeis, ni ahora tenemos posibilidad de ayudaros. Aun
así, nos embarga el sufrimiento porque terribles amenazas
se ciernen sobre nuestros amigos».

Después de haber rendido a la vieja con estas mañas
y haberla atemorizado en extremo, como si no hubiera es-
capatoria, pensó que ya era suficiente y recurre a otras
maquinaciones para que saliera de aquel estado de pánico
la bárbara, que ya tenía por costumbre ir detrás de la cau-
sante de su embrollo mental. Poco a poco le hacía reco-
brar las fuerzas y la colmaba de esperanzas. «Grande es —le
decía— nuestro proyecto y requiere una audacia extraordi-
naria para no continuar dependiendo de Osiris, para no
tener que vivir o no vivir cuando él lo desee». Así, velada-
mente, le insinuó al principio la sublevación, luego le c
fue manifestando su plan y, luego, se lo reveló sin tapujos,
para que, paso a paso, aquélla se habituara a escuchar
sus audaces palabras, hasta que, al final, convirtió su mie-
do en osadía, demostrándole que, si ellos estaban resuel-
tos, Osiris no podría hacer nada. «Y es que la ley —le
decía—, la costumbre del respeto y las antiguas tradiciones
esclavizan voluntariamente a los remisos; quien se suelta
de esas ataduras pone a prueba a los débiles y el libre es
el que tiene fuerza, con tal que no se deje vencer en consi-
deración a las costumbres, cosa que a nosotros no nos d
debe ocurrir mientras estéis vosotros en armas y Osiris no

haga sino rogar a los dioses, conceder audiencia a las embajadas, resolver las causas judiciales y ocuparse de cualquier otro asunto de paz. Si estamos unidos y ponemos nosotros la nobleza y vosotros la fuerza de vuestros brazos, Osiris no será nunca un peligro para ningún escita. Y no os parecerá que estamos introduciendo grandes cambios, ni provocando agitaciones entre los egipcios, ni alterando la constitución, sino que instauramos y disponemos
110a mejoras para todos al conseguir el gobierno para Tifón, nacido de la misma cuna que Osiris, pero mayor de edad y, por tanto, con más derecho a ser el rey de Egipto. De manera que no cabe esperar en absoluto que los egipcios formen un bloque contra vosotros, pues no son grandes las modificaciones que se van a producir en la constitución patria. Sí, en la forma el gobierno será nuestro, pero las ventajas serán para vosotros y podréis banquetearos con Egipto entero como mesa [74]. Tú encárgate sólo de convencer a tu esposo». «Pero tú —le decía la otra— me ayudarás a convencerlo». En eso quedaron.

b Cuando se anunció que el comandante venía de camino, unos mensajeros mandados a tal efecto le contaron en secreto lo de la intriga: fingiendo sigilo, le refirieron lo que simulaban ocultar con más claridad qu si lo hubieran hecho a grito vivo; los inquietaban, por otra parte, según le explicaron, esas misteriosas cartas que requerían total discreción. Entonces ya le dijo uno abiertamente que necesitaban salvarse de aquellas asechanzas y, luego, otro se lo repitió más claro todavía, después otro y otro, todos ellos del bando de Tifón y cómplices de las dos mujeres. Para remate de todo esto, le salen al encuentro las dos mujeres, verdaderas artistas de la obra, y, por su parte,

[74] De nuevo la metáfora comentada en n. 70.

el propio Tifón, como si abandonara la ciudad por otro motivo, se reúne con él en secreto para quedar ambos de c
acuerdo a propósito del gobierno. Lo convence de que debía poner manos a la obra en ese mismo momento y, si era necesario, destruir incluso la ciudad del rey, además de acabar con Osiris. Añade que él tiene bastante con el resto de Egipto y le dice: «Además debes hacerlo para que, contigo, se enriquezcan tus soldados, una vez que hayan reducido a la esclavitud a esa próspera ciudad, hogar común de los próceres de Egipto, y hayan saqueado sus riquezas». Y es que el bueno de Tifón [75] ofrecía a la ciudad en sacrificio por su odio a los que en ella habitaban, debido éste al cariño que todos sentían por Osiris. Pero el escita dijo que no iba a hacerlo, pues respetaba a aquel d
sacro senado, a aquel virtuoso pueblo y la dignidad de la villa; y le dijo que contra Osiris no iba a marchar voluntariamente, sino a la fuerza y que era él quien lo había forzado; y le dijo también que, en el caso de que tuviera éxito en conseguir que la villa se salvara y el país quedara intacto, consideraría una gran ganancia el hecho de que no hubiera necesidad de males mayores.

16 *Osiris se entrega y es desterrado*

El relato mítico, en efecto, anuncia que no se va a detener en los padecimientos de Osiris, pues no es natural que uno gustosamente persevere en contar penas. Lo cierto es que, desde entonces hasta 111a
hoy, se consideran nefastos los días [76] de las lágrimas san-

[75] La expresión, por supuesto, es irónica.

[76] Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 361b; pero, también, PLATÓN, *Leyes* 800d. El llanto ritual, propio también de otros mitos del Mediterráneo y del Oriente Próximo (recuérdese, dentro del contexto que nos ocupa, que el culto de Isis incluía en otoño la fiesta de la «invención de Osiris», en la que se conmemoraba el dolor de aquélla al encontrar

tas y, a quienes se les permite verlo, pueden contemplar en movimiento las imágenes de aquéllos. Pero también el relato afirma que las palabras siguientes merecen que todos les presten oídos.

Mirando por su país, por sus leyes y por sus cultos sagrados, Osiris [77] se entrega en manos de aquellos que, de no capturarlo, estaban resueltos a destruirlo todo. Cruza, pues, el río en una nave de carga. De inmediato se le rodeó de una guardia que lo siguiera, por tierra y por mar, a donde fuese y se convoca una asamblea de los bárbaros para tratar del castigo que debía sufrir. Allí pidió
b Tifón que Osiris muriera de la forma más rápida y violenta posible, pero los bárbaros, aunque estaban seguros de haber sido víctimas de la injusticia, consideraban aquello indignante, mostrándose respetuosos con la virtud. La pena impuesta fue el destierro, pero de nuevo sintieron reparo y estimaron conveniente que la condena no fuera la de destierro sino la de traslado voluntario [78]: le permitían conservar su dinero y sus posesiones, a pesar del propósito de Tifón de ofrecérselas a ellos. Nada de lo suyo tocaron y menos aún los objetos sagrados. Así que él se dispuso a marchar con una escolta formada por un dios y por héroes benéficos, para alejarse de allí en el momento

---

a su esposo muerto: cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 357d), y las imágenes en movimiento (cf. la procesión solemne y pública de Isis en APULEYO, *El asno de oro* XI 8 ss.) son elementos característicos de la religión de Osiris e Isis. Sinesio vuelve a emplear el verbo *epopteúō:* cf., arriba, n. 44.

[77] En estas líneas nuestro autor sigue de cerca el relato de PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 356b ss., aunque lo adapta a los sucesos históricos por él vividos.

[78] Seguimos la traducción de GARZYA (ed., 1989, pág. 498) para *metástasis,* que en otros contextos equivale a destierro: cf. PLATÓN, *Leyes* 877a, *Cartas* 356e; etc.

fijado por el destino: pues no era lícito que los peores alcanzaran el poder en Egipto y que todo, en poquísimo c tiempo, viniera a sucumbir en el desorden y el oprobio, mientras habitara en aquel lugar su santa alma.

Injusticias durante el gobierno de Tifón

Para que esto pudiera ocurrir, se aliaron desde el principio contra él los demonios encargados de esa tarea, a cuyas órdenes estaba aquel otro a quien ellos antaño habían hecho nacer y, recientemente, habían elevado a la tiranía: el mismo que ahora los obsequiaba causando calamidades de todo tipo. De inmediato se les impusieron a las ciudades muchos más tributos, se inventaron deudas inexistentes y se sacaron a la luz cosas ya enterradas. Al ribereño se le encargaba prestar algún servicio tierra adentro y al habitante del interior d se le exigía que facilitara navíos, para que, así, ningún ser humano tuviera ocasión de disfrutar. Eran éstos los males más comunes, pero aún había otro más general: a sus secuaces, individuos venales, los enviaba para que se pusieran al frente del gobierno de las diversas provincias, vendiéndoles públicamente las ciudades. Así, los que tomaban en arrendamiento la procuración de una provincia, como el arrendamiento estaba convenido por un solo año, pretendían, aunque eran jovencísimos, reunir durante aquel año las provisiones necesarias para una vejez incontinente. Pero fue sólo en época de Tifón cuando ocurrió esto: mediante escritura y previo pago de dinero acordaban la duración de su mandato. Antaño, por el contrario, a 112a quien era acusado de corruptela se le deponía de su cargo; por eso, un puesto más respetable, un poder más amplio o la prolongación en el período del mandato eran recompensas únicamente de la virtud.

Así pues, desde ese momento, todos por todas partes no hacían más que gemir, pudiendo cada uno contar sus propios males. A todos se les afligía con todo tipo de males, tanto en el pueblo como en el senado, de tal modo que una sola era la voz que de Egipto se elevaba al cielo: el eco de un canto común de duelo. Pero los dioses se compadecían de aquellas gentes y se aprestaban a prote-
b gerlas. No les pareció oportuno actuar antes de que, con mayor claridad aún, se comprobara el recíproco enfrentamiento entre la virtud y el vicio, para que incluso los hombres menos dotados de intelecto y conocimiento distinguieran lo mejor y lo peor y pudieran perseguir aquello y apartarse de esto.

17. Tifón, por su parte, se esforzaba por borrar totalmente de la memoria de los hombres el reinado de Osiris e iba detrás de conseguirlo por medio de muchos y varia-
c dos métodos, sobre todo de éste: las causas ya juzgadas volvía a juzgarlas y, necesariamente, las ganaba el que antes había sido condenado; y, también, concedía nueva audiencia a las embajadas y en ellas era su odioso enemigo todo aquel que hubiese obtenido algún beneficio de las divinas palabras de Osiris y, por ello, ahora se veían obligados a topar con calamidades él, su ciudad y su familia.

Por otra parte, en caso de irremediables dificultades con él, existían, no obstante, dos remedios: uno, que *** [79] se le diese dinero a su mujer. Ella se sentaba en el lugar más visible, como en un burdel, con sus compañeras de vicio siempre a disposición de su cuerpo y de sus intrigas, sirviéndole de intermediarias: lo que antaño llamaban los egipcios tribunal lo había convertido en un mercado donde

[79] Existe aquí una laguna en el texto admitida por Garzya, aunque Terzaghi no la señala en su edición.

comprar sentencias. Quien hubiera departido con ella d
encontraba a Tifón de buen talante, sobre todo porque él era manso y dócil al elemento femenino, pero también mostraba así su gratitud a quienes le habían procurado la tiranía. Ésta era una de las salidas para quienes se quedaban sin salida al experimentar la intratabilidad de aquel hombre. La otra era acercarse a algunos de esa violenta camarilla de adláteres de Tifón. Grandes y bienaventurados se llamaban, siendo unos miserables y falsos homúnculos. Al acercarse, pues, a ellos, era preciso lanzar contra Osiris algún improperio, no exento de ingenio, y lo hacían así quienes en absoluto se interesaban por la virtud y quienes no consideraban vergonzoso lucrarse de cualquier 113a
manera que fuese. Lograban éstos cambiar su suerte tan pronto como su opinión, pues hasta los aposentos del tirano penetraban sus injuriosas palabras, amenizándole la mesa, y «a sus favores respondía él con otros favores» [80]. Sólo eran uno o dos quienes lo hacían y sacaban partido de ello, pero sabiéndose merecedores del aborrecimiento de los dioses y de los hombres virtuosos. La mayoría, por el contrario, perseveraba con firmeza.

18
Un extranjero se enfrenta a Tifón

Había un varón [81] de grave carácter, educado por la filosofía de una manera algo ruda y no familiarizado con las costumbres urbanas, el cual, como todos los demás hombres, había obtenido de parte de Osiris muchísimos bienes: él no estaba sujeto a b

---

[80] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* IV 1, 20.

[81] En opinión de algunos autores, Sinesio en estas líneas se está describiendo a sí mismo: cf. Druon, *Études...*, pág. 195; Crawford, *Synesius...*, pág. 455; Grützmacher, *Synesios von Kyrene...*, pág. 50; Fitzgerald, *Essays and Hymns...* II, pág. 430. El dato sobre su patria responde, en general, al objetivo de la embajada y del discurso *Sobre la*

prestaciones públicas y a su patria se le imponían prestaciones más llevaderas. En ese tiempo eran muchos y muchos los que componían versos y escribían discursos, cantos todos ellos de alabanza a Osiris, para demostrarle así su gratitud por las gracias recibidas. Él encerraba también buenos sentimientos y, como aquéllos pero en mayor medida por ser mayor su capacidad, componía y escribía, y cantaba acompañado de la lira al modo dorio, el único que, según su parecer, se adecuaba a la gravedad del carácter y de la expresión. Sus obras no las sacaba a luz pública; sólo si algún oído era capaz de entender palabras
c enérgicas, de no tolerar halagos acariciadores y de tener abierto el camino hacia el corazón, sólo a ése le confiaba sus palabras. Sabía, por otro lado, que Osiris era un crítico de lo más riguroso de tales composiciones, ya fueran escritos efímeros o perdurables, y renunciaba a hablar de él, en parte porque consideraba que la palabra no era un sustituto equivalente a la acción, y, en parte, porque, a causa de la rusticidad en la que había sido educado, se avergonzaba de llegar a tener fama de adulador.

Cuando Tifón se apoderó por la fuerza de Egipto y
d lo tiranizó, este hombre, en ese momento, se tornó aún más rudo: sacó entonces a luz pública y dio a conocer sus obras, todas las cuales provocaban el estremecimiento del auditorio. Y es que él consideraba impiedad no manifestar a las claras que odiaba a quienes le habían hecho horrores al benefactor. Y lanzaba violentas maldiciones contra Tifón, ya fuera de palabra o por escrito, y tanto en casa

---

realeza. Para «el modo dorio» cf. Sinesio, *H.* VII 1 y IX 5. Sobre su rudeza o rusticidad cf., asimismo, Sinesio, *Calv.* 66d, n. 37. Por otra parte, este último capítulo del Libro I puede haber sido refundido tras componer Sinesio el Libro II: cf. Nicolosi, *Il «De Providentia» di Sinesio...,* págs. 51 ss. y 54 s.

como en la plaza se mostraba locuaz aquel a quien antaño se acusó de estar siempre callado.

Por todas partes de sus discursos estaba Osiris, en todas las reuniones a las que asistía cantaba las alabanzas a Osiris, repitiéndoselas incluso a quienes no soportaban sus explicaciones. No atendía a las advertencias de los ancianos ni de sus amigos, ni el temor quebrantaba su ím- 114a
petu: parecía un loco víctima de noble locura [82]. Y no descansó hasta aquel momento en que se encontró muy cerca del propio Tifón, cuando en presencia suya se reunieron personajes selectos de todas partes, y pudo desarrollar un largo discurso [83] en alabanza de su hermano y exhortarlo a emular su virtud, que era la de un pariente tan próximo. Aquél se encendió en ira y se mostró claramente enfurecido, pero por respeto a los allí congregados contuvo sus b
manos: su templanza se debió a la necesidad. Por su cara podía uno imaginarse su ánimo y los diversos estados emocionales por los que iba pasando: ¡tan poquísimo tiempo tardó en ponerse de todos los colores! Pues bien, desde aquel instante manifestó mayor enemistad y peor actitud hacia él: anuló los beneficios que había conseguido durante el reinado de Osiris y le causó nuevas desgracias, no sólo abrumando a las ciudades en cuya defensa había hablado, sino incluso maquinando ciertos males específicos contra él, como que no pudiera regresar jamás a su casa o forzarlo a permanecer allí entre gemidos, mientras veía la prosperidad de quienes lo odiaban.

En tales circunstancias, un dios le daba fuerzas a aquel extranjero, dejándose ver claramente ante sus ojos y ani- c

[82] Cf. Luciano, *Contra un ignorante bibliómano (Adversus indoctum)* 22, *El desheredado (Abdicatus)* 31.

[83] Cf. Platón, *Protágoras* 335c, 336c, 361a.

mándolo a resistir. «No son años —le decía—, sino meses el plazo fijado por el destino, durante el cual el cetro egipcio sacará las garras de las fieras y mantendrá bajas las crestas de las aves sagradas». Era éste un lenguaje simbólico y misterioso [84]. Trataba el extranjero de comprender ese escrito grabado en obeliscos y en recintos sacros, pero fue el dios quien le interpretó el sentido de los jeroglíficos, dándole una señal del ansiado momento: «Cuando los que
d ahora están en el poder —le dijo— pretendan introducir innovaciones también en nuestras ceremonias religiosas, deberás esperar que, en breve, se alejen ya los Gigantes —se refería a los extranjeros—, acosados por su propia locura vengativa. Y, si algo de discordia subsistiera sin ser totalmente borrada, y Tifón permaneciese como tirano, no desconfíes, aun así, de los dioses. Otra señal que te doy es ésta: cuando con agua y fuego purifiquemos el aire que rodea la tierra, contaminado como está por el aliento de
115a los impíos, entonces el justo castigo perseguirá también a los que queden y deberás esperar inmediatamente un orden mejor, estando ya lejos Tifón: que a tales monstruos nosotros los rechazamos a fuerza de reducirlos con fuego y atronarlos». En ese momento al extranjero le pareció que había buenos auspicios para lo que antes consideraba difícil y ya no se incomodó por aquella estancia forzosa, gracias a la cual iba a contemplar con sus propios ojos la venida de los dioses [85].

---

[84] Se alude con estas palabras al reino («el cetro») de Egipto, a la victoria de Tifón y sus partidarios («las garras de las fieras») y a la caída de Osiris y los suyos («aves sagradas con sus crestas bajas»).

[85] Parece que Sinesio habla otra vez de sí mismo, refiriéndose al hecho de ser recibido por el emperador con motivo de su embajada: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 506, n. 63.

Lo cierto es que para un hombre es inimaginable el hecho de que una fuerza compacta, armada y con la prescripción legal de empuñar el hierro incluso en época de paz, sea vencida sin oponer ninguna resistencia. Lo que él trataba de concebir era cómo se produciría aquello: algo que parecía estar por encima de todas sus concepciones. Pero, después de pasar no mucho tiempo, he aquí que b surge una perversa forma de culto, una falsificación de los ritos sacros, como la de una moneda, que precisamente una antigua ley había desterrado de las ciudades, manteniendo aquella impiedad lejos de sus puertas y sus murallas. Y cuando Tifón, no en persona, por temor al pueblo egipcio, sino por medio de los bárbaros, se dispuso a introducirla y a concederle un templo en la villa, aboliendo las leyes de los antepasados, en seguida cayó el extranjero en la cuenta de que eso era lo que le predijo el dios: «Así pues —se decía—, pronto veré también lo que viene a continuación». Y lo esperaba, sabiendo ya lo que de inmediato iba a ocurrir con Osiris y, también, lo que ocurriría en años que aún no habían llegado, cuando su hijo Horus [86] tuviera la idea de preferir la alianza con el lobo antes que con el león [87]. Quién es el lobo, eso pertenece a la historia sacra y no es piadoso revelarla ni siquiera en forma de mito.

---

[86] Hijo de Osiris e Isis.

[87] Recuérdese que en PLUTARCO *(Sobre Isis y Osiris* 358c) se establece una oposición entre el león y el caballo. LACOMBRADE (cf., arriba, n. 2) interpreta así el pasaje: Tauro (Horus), hijo de Aureliano (Osiris), romperá su alianza con los godos (el león) para acercarse a los hunos (el lobo), que fueron quienes decapitaron a Gainas: cf., arriba, n. 1. Sinesio, en medio de toda esta alegoría, declara que no puede revelar quién es el lobo porque es un *hieròs lógos,* un relato sagrado, historia sacra (como traduce Garzya, a quien seguimos).

LIBRO SEGUNDO

1

La providencia de los dioses se encarga de que los enemigos se retiren de la ciudad

116b Desde aquel momento comienza a dar señales lo divino, cuando, por todas partes, todo estaba repleto de toda clase de males y cuando ya la fe en la providencia se había desvanecido del corazón de los hombres: impía sospecha ésta que corroboraban los actos presenciados. Por ninguna parte se dejaba ver ninguna ayuda para los hombres, mientras los bárbaros hacían de la ciudad su campamento. Su general, además, al llegar la noche, se espantaba, creo yo, ante la idea de que los Coribantes [88] lo atacaran y, de día, el desconcierto del pánico se apoderaba del ejérci-
c to. Esto, por ocurrir con mucha frecuencia, los convertía en unos descabezados que no eran dueños de su propio juicio. Andaban dando vueltas, individualmente o en grupo, todos con aspecto de posesos: unas veces probaban a sacar la espada, como si ya desearan combatir; otras, por el contrario, pedían misericordia y suplicaban su salvación; y otras, se levantaban de un salto en acción de huir o de perseguir a alguien, como si en la villa hubiera una resistencia escondida. Pero allí ni había armas ni quien las usara, sino que era una presa fácil entregada por Tifón. Es, por ello, muy evidente que incluso los bien prepa-
d rados, a menos que tengan la intención de estar preparados para nada, necesitan de la divinidad y que el poder de la

[88] Con este término se refiere Sinesio (también en la *Carta* 122) a los enemigos ausurianos. Los Coribantes eran los míticos ministros de Cíbele, antecesores de los ya históricos sacerdotes frigios llamados «galos».

victoria no proviene de ninguna otra parte. Pero, por el hecho de que, lógicamente, el que está mejor preparado es el que vence a quienes carecen de intelecto para discernir, se le quita su mérito a la causa vencedora [89]. Pues, cuando nuestros propósitos alcanzan su fin, nos parece que la divinidad es innecesaria y que les discute el triunfo a quienes ya estaban preparados para obtenerlo; pero, al producirse el resultado sin mediación de nadie y al ser lo invisible el único causante, lo que tenemos no es sino una prueba evidente, no de palabra, contra quienes dudan que los 117a dioses se preocupen de los hombres: esto era, en efecto, lo que entonces estaba ocurriendo.

Los audaces, los vencedores, los armados de coraza, para quienes toda diversión y todo trabajo [90] consistía en ejercicios de guerra y de maniobra militar; los jinetes que iban y venían por la plaza en orden de batalla, poniéndose en movimiento por escuadrones a una señal de trompeta —y es que incluso si uno necesitaba ir al tendero o al zapatero o a abrillantar su espada, todos lo iban escoltando hasta el lugar preciso, para no romper en las calles su compacta formación—; pues bien, todos ésos bajo una consigna común se retiraban de la ciudad, huyendo de personas indefensas, sin armas y con el ánimo abatido, que ni siquiera pedían la victoria. A escondidas, para llevarlos b consigo, se apoderaban de niños, mujeres y de los objetos más valiosos, como si no les fuera posible esclavizar abiertamente incluso a todas las egipcias. El pueblo los veía

---

[89] Para las dificultades del texto y de su interpretación (aunque basta con ver un simple anacoluto) cf. el aparato crítico de la ed. Terzaghi, 1944, pág. 110.

[90] Cf. Platón, *República* 602b, *Banquete* 197e, *Leyes* 643b; Sinesio, *Dión* 58c.

hacer esos preparativos, pero aún no comprendían lo que estaba ocurriendo, sino que se desesperaban [91] más y más, hasta el punto de que unos se mantenían encerrados en sus casas, esperando allí el fuego; otros preferían el hierro al fuego y se procuraban un instrumento más expeditivo de muerte, no para una intentona, sino para suicidarse cuando fuera menester; y otros se echaban a navegar con destino a islas, aldeas o ciudades más allá de las fronteras,
c pues cualquier sitio les parecía más seguro que la gran Tebas, donde estaba construido el palacio de los reyes de Egipto.

Pero cómo los dioses, a duras penas y poco a poco, los indujeron a tener confianza en aquellos acontecimientos y a preferir una salvación basada en el hecho de recobrar su coraje, esto tan increíble es lo que ahora va a llegar a nuestros oídos.

2
Los dioses intervienen

Una mujer pobre, muy vieja, tenía, junto a una de las puertas laterales de la ciudad, la triste pero necesaria ocupación de
d estar con la mano tendida por si alguien le echaba un óbolo. Ella acudía, muy temprano, a su puesto de mendiga, pues las necesidades vitales constituyen el medio más eficaz para engañar el sueño. Se sentaba y hacía lo natural en estos casos: a quienes se levantaban para ir a trabajar los mandaba acompañados de sus buenas palabras, les deseaba un buen día, les suplicaba y les prometía el favor de la divinidad. Pues bien, al ver desde lejos la forma de actuar de los escitas [92] y

---

[91] Cf. Demóstenes, *Discursos* IV *(Primer discurso contra Filipo)* 42 (el *heautôn* del texto de Sinesio sólo se lee en algunos códices de Demóstenes).

[92] Término genérico para referirse tanto a los escitas como a otros pueblos bárbaros, según vimos en *Sobre la realeza.*

que, ya a la luz del día, no paraban de entrar y salir a la carrera, como ladrones, preparando todos su bagaje, pensaba ella que aquél sería el último sol que Tebas podría ver, pues sus actos iban encaminados a no dejar en la 118a
ciudad nada suyo, de tal manera que, después de levantar a toda velocidad el campamento, pudieran dar un primer golpe de mano [93], sin miedo a tener que compartir los daños, cosa que ocurre cuando habitan juntos ofensores y ofendidos. Volcó ella, entonces, la taza donde recogía el dinero y, entre continuos lamentos e invocaciones a los dioses, dijo: «Sí, a vosotros, cuando fuisteis expulsados de vuestra tierra y andabais vagando, os acogió Egipto como suplicantes y no sólo os trató como está bien tratar a los suplicantes, sino que incluso os consideró dignos de la ciudadanía, haciéndoos partícipes de sus privilegios y, ya b
por último, dueños y señores de la situación, hasta el punto de que algunos egipcios se comportan ahora como escitas porque el simularlo les resulta provechoso. Todo lo vuestro se valora más que lo de nuestro país. ¿Por qué, pues, todo esto? ¿Por qué movéis el campamento? ¿Por qué preparáis vuestro bagaje y os lo lleváis? De ningún modo juzgan esto los dioses sin mostrar gratitud hacia vuestros bienhechores y es que ellos están aquí y llegarán aunque sea después del fin de Tebas». Así habló y cayó de bruces. Se presenta, entonces, un escita y desenvaina la espada para cortarle la cabeza a la mujer: sospechó que lo que hacía ella era insultarlos y descubrir su maniobra nocturna, pues pensaba que nadie aún se había dado cuenta de sus c
acciones, y la verdad es que nadie de los que se habían dado cuenta era tan valiente como para denunciarlas. Así

[93] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* I 5, 13 (también Lisias, *Discursos* IV 11; etc.).

que ella habría sido víctima de su hierro si no hubiera aparecido alguien que era un dios o como un dios. Su aspecto, en todo caso, era el de un hombre que estaba ostensiblemente enfadado. Atrajo contra sí mismo el ataque del escita y, cuando ya se le echaba encima, le sale al paso, se anticipa a su golpe y, levantándolo en vilo, lo arroja con-
d tra el suelo. A otro escita que se le enfrentó no tardó en pasarle lo mismo. Entonces, un grito, y acuden hombres corriendo: de un lado, bárbaros que, sorprendidos por el incidente en el justo momento de salir, cuando se disponían a hacerlo o ya lo habían hecho, dejaron los mulos con la carga y volvieron, en el menor tiempo posible, a ayudar a sus compañeros; del otro, una numerosa algarada de gente del pueblo. Uno de éstos muere de un golpe, otro mata a un escita y otro escita lo mata a él y, así, sucesivamente, uno caía y otro mataba por ambas partes. Para los del pueblo, en efecto, cualquier arma al alcance
119a de sus manos les era necesaria: podía utilizar las espadas quien despojara a los caídos o acabara con alguno de los aún vivos. En número, sin duda, eran superiores a los extranjeros, porque el campamento de éstos se asentaba muy lejos de la villa para no temer en absoluto ninguna asechanza —que, aun no existiendo, era una idea a la que siempre le estaban dando vueltas instigados por la divinidad— y poder abandonar la ciudad que tenían cogida entre sus manos. Otra parte, más pequeña, estaba en la ciudad de aquellas gentes, ocupándose en reunir sus ajuares, para no dejar nada atrás. Los ciudadanos, pues, mucho más numerosos como eran, venían a enfrentarse a ellos, que estaban en inferioridad en este aspecto y que se encontraban cerca de las puertas, presentándose continuamente
b uno tras otro para salir. Se elevaba cada vez más el griterío, y es entonces cuando ya lo divino se deja ver con

claridad meridiana. Pues, una vez que la noticia del tumulto se extendió por todos los puntos de la ciudad y llegó hasta el ejército de los extranjeros, como cada bando temía desde hacía tiempo el asalto del contrario, todos los hombres del pueblo pensaron que aquél era para Egipto el día decisivo, en el que estaba convenido que los bárbaros perdieran su rubor, y, así, se proponían morir en el intento y hacer de su valor su mortaja [94]: en cualquier c
caso, ni siquiera un dios habría parecido ser una garantía segura de que no iban a morir. Pues bien, todos se lanzaron hacia donde el tumulto era continuo, cada uno queriendo destacar individualmente, con la idea de que sacarían provecho de afrontar el peligro mientras aún quedaran testigos. En cambio, los bárbaros que habían conseguido salir a escondidas, creyendo haber sido descubiertos, se despreocupaban de aquellos a quienes dejaban atrás, y eso que constituían, aproximadamente, la quinta parte de su ejército. Aun así, por miedo a ser ellos los atacados por sus enemigos, huyeron y acamparon más lejos, dando d
gracias de haberse salvado con la mayoría de las tropas, sin haber tenido que afrontar el peligro con la totalidad de ellas. De los que habían quedado atrás, algunos, en sus casas, por el hecho de haber sido ya de antiguo confundidos por la divinidad y sospechar, por tanto, que los escitas sufrirían un mal irremediable a manos de los egipcios, pensaban que estos últimos harían una incursión contra los que habían logrado salir, como contra fugitivos, y que muy pronto devastarían su campamento y que, por ello, les sería provechoso permanecer en su sitio y deponer las armas en actitud de suplicantes: así parecería que eran los únicos 120a

[94] Aquí se ha querido ver un eco de SIMÓNIDES, *Fr.* 531 PAGE (en alabanza de los muertos en las Termópilas).

en quedarse allí por no haberles hecho ningún mal a los egipcios y que aquellos otros, en cambio, se alejaron de la villa temiendo sufrir justo castigo por sus fechorías.

Sólo los que se encontraban en las puertas y en medio del peligro sabían la verdad: que los egipcios no contaban con ninguna fuerza organizada, ni soldados armados [95] ni armas, ni lanceros ni lanzas. En vista de las circunstancias, toman la determinación de apoderarse, si les fuera posible, de las puertas y llamar a los que sin motivo huyeron amedrentados, pues pensaban que podían agarrar la ciudad entera como si de un nido se tratase. Se traba entonces en
b las cercanías una violenta batalla en la que prevalecen los egipcios y entonan el peán de la victoria. Esto supuso un nuevo temor para los bárbaros que estaban dentro y para los de fuera, pues creían éstos que los egipcios habían acabado con aquéllos y aquéllos que habían acabado con éstos, de modo que sus lamentos eran recíprocos. Pero los vencedores no se apresuran a poner armazones de tablas en todas las puertas —lo que no era poco trabajo en Tebas, «la de cien puertas» [96], como la cantan los griegos—, y uno de los que tomaron parte en el combate junto a las puertas sale adrede corriendo de entre las armas y les comunica y asegura a los escitas que la ciudad es suya.
c Éstos en vano se presentaron allí, alabando su suerte al mismo tiempo que se quejaban de ella. Al principio se alegraban de haber escapado de las redes enemigas; luego, sin embargo, pretendían abrir una brecha en el muro para penetrar de nuevo en la villa.

---

[95] Intentamos mantener el *hoplítēs/hóplon, akontistḗs/akóntion* de Sinesio.

[96] Cf. *Il.* IX 383. La Tebas beocia era «la de siete puertas»: cf. *Il.* IV 406.

La sabiduría divina es algo invencible y no hay arma potente ni inteligencia rica en recursos que no estén asistidas por la divinidad. Hasta tal punto esto es así que ha habido incluso quienes han mandado un ejército contra sí mismos. Y a mí me parece que está muy bien dicho aquello de que «el hombre es un juguete de la divinidad» [97], que continuamente está jugando con sus asuntos y moviendo las piezas [98]. Creo que Homero, por haber com- d
prendido esto antes que los demás griegos, hizo que se establecieran certámenes y sus premios correspondientes en los funerales de Patroclo. En todas las pruebas fracasan los que, en buena lógica, tenían las de ganar. Teucro obtiene el segundo galardón al quedar detrás de un arquero desconocido [99] y

el mejor es el último varón que llega guiando los solípedos [caballos [100].

En la carrera el joven cae derrotado ante el anciano [101] y en el lanzamiento de peso se reprueba a Áyax [102], y eso que el propio poeta lo proclama como el mejor con mucho de todos los que se congregaron en Ilio, a excepción de 121a
Aquiles [103]. Pero incluso el arte, dice él, la práctica, la edad o una naturaleza superior, todo es poca cosa en comparación con lo divino [104].

---

[97] PLATÓN, *Leyes* 803c.

[98] Cf. HERÁCLITO, *Fr.* 52 DIELS-KRANZ (referido al tiempo); y LUCIANO, *Subasta de vidas* 14.

[99] Cf. *Il.* XXIII 859 ss. (ese arquero es Meriones).

[100] *Ibid.* 536.

[101] *Ibid.* 785 ss.

[102] *Ibid.* 835 ss.

[103] Cf. *Il.* II 768, *Od.* XI 551.

[104] Cf. *Od.* XI 558 s.

3
Los egipcios vencen y los bárbaros huyen

Los egipcios, después de apoderarse ya de las puertas con brillante ímpetu y de lograr que la muralla se interpusiera entre ellos y los enemigos, se volvieron contra los que se habían quedado allí y a cada uno aisladamente o a muchos a la vez les lanzaban flechas y jabalinas, los golpeaban y herían. A los que se habían hecho fuertes en algún lugar los quemaban, envueltos en humo, como avispas [105], junto con los templos y los propios sacerdotes, mientras Tifón se dolía y gritaba,
b porque también sus creencias respecto a la divinidad se habían vuelto escitas y pretendía hacerles propuestas de paz a los bárbaros y reclamar que de nuevo se le permitiese la entrada [106] al ejército enemigo, como si no hubiera ocurrido ningún mal irremediable. Pero ellos, el pueblo entero, sólo obedecían sus propias órdenes, sin ningún general, si bien, por voluntad divina, cada uno era general y recluta, capitán y soldado. ¿Y qué cosa no podría suceder si Dios la quiere y les presta a los hombres el ímpetu necesario para salvarse con cualquier tipo de recursos? Por tanto, ya no les entregaron las puertas a Tifón y, además, la tiranía estaba exánime, una vez que las fuerzas sustenta-
c doras habían sido expulsadas de la ciudad.

La primera asamblea, en efecto, se celebró ante el gran sacerdote [107], se encendió el fuego sagrado y hubo rezos de agradecimiento por lo acontecido y de súplica por lo que iba a acontecer. Luego pidieron la presencia de Osiris,

---

105 Cf. Aristófanes, *Avispas* 456 s.

106 Cf. *ibid.* 892.

107 Sin duda, una figura histórica: para algunos, el emperador Arcadio; para otros, San Juan Crisóstomo. Cf. ed. Garzya, 1989, pág. 520, n. 18.

en la idea de que ninguna otra salvación [108] había para todo lo suyo. El sacerdote, con el consentimiento de los dioses, prometió su regreso y el de cualquier otro que hubiese sido expulsado con él con la acusación de complicidad. Respecto a Tifón, decidieron tenerlo engañado [109] por algún tiempo. Él, como no había sufrido de inmediato el d
castigo que merecía —y lo que merecía era la muerte y su sacrificio como víctima de la guerra, por ser el mayor culpable de que los escitas hubieran esclavizado a los egipcios durante un cierto período— y como la Justicia [110], que es sabia y experta en reservar el momento oportuno, aplazaba su caso, él, digo, creyó haber rehuido totalmente el castigo de los dioses y, dado que, sobre el papel, estaba aún ejerciendo la tiranía, recaudaba los tributos de una manera más estricta e infame, hasta el punto de cobrárselos por segunda vez a sus sirvientes, ya fuera amenazán- 122a
dolos con ocasionarles enormes calamidades, mientras pudiese, o, por el contrario, humillándose y pidiéndoles compasión: «Para que yo —les decía— no sea expulsado del trono».

Nuevos intentos de Tifón y su castigo

Tan perturbado estaba y era tal su delirio que tenía la esperanza de sobornar al sacerdote con lisonjas y riquezas, pero a éste no le era lícito anteponer el dinero a su patria. También, con cartas, súplicas y regalos inducía a volver de nuevo a los extranjeros, que se habían visto forzados a levantar el campamen-

[108] *Sōtḗrion:* cf. ESQUILO, *Euménides* 701.

[109] Con este sentido aparece el verbo *boukoléō* («apacentar»), por ejemplo, en ARISTÓFANES, *Asambleístas* 81; MENANDRO, *Samia* 530.

[110] Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 256 ss. La diosa Justicia, *Díkē,* aparece también en las *Cartas* 43, 52 y 95 de SINESIO.

b to y ya se encontraban muy lejos de Tebas. Todos sus actos y estratagemas pregonaban bien a las claras que otra vez les estaba brindando Egipto a los bárbaros. Lo más evidente era que él no sentía ningún temor en relación con sus queridísimos escitas y, en cualquier caso, se contentaba con no estar vivo para contemplar a Osiris de regreso y en el gobierno.

La verdad es que los bárbaros, sin duda, se lanzaban de nuevo contra el país, no para introducir cambios en el sistema egipcio, como antes habían hecho, sino para arrancarlo de raíz e imponer el régimen escita. En una pa-
c labra, lo que estaba aconteciendo no era sino lo más penoso de esas dos calamidades que son la guerra y la revuelta: de la revuelta, la relajación interna y las traiciones, cosas que en absoluto se dan en un estado de guerra; de la guerra, el peligro común para todos, porque las revueltas, en su intento de salvar el bien común, al menos les quitan la hegemonía a quienes la tienen para ofrecérsela a otros. Pero, en aquel entonces, lo que se producía era lo peor de ambos males.

No había ningún egipcio que no opinara que lo que hacía el tirano era meditar y cometer crímenes y que el
d único freno de los malvados era el miedo. Esto era lo que habían decidido esperar los dioses, para que ni siquiera a un rescoldo de la facción contraria se le diera en el estado secreto pábulo, por tener algún pretexto, si no justo, sí especioso para el mal. Entonces, por fin, se celebra una asamblea de dioses y ancianos para tratar acerca de Tifón y se pone al descubierto lo que de antiguo todos, individualmente, murmuraban. Mujeres bilingües, traduciendo del idioma bárbaro al egipcio y de éste a aquél, servían de intérpretes a las que no se entendían al expresar sus respectivos pareceres. Había también allí afeminados

y delatores, todos ellos de los que aceptaron soborno por parte de Tifón y su mujer contra Osiris y que desde 123a hacía poco estaban dispuestos a afrontar las pruebas más terribles y a ocupar lugares estratégicos indicados por Tifón, el cual casi tomaba a su cargo el asedio, con el fin de que la ciudad sagrada se viera envuelta por un cerco de peligros. Todo su empeño estaba puesto en que los escitas cruzaran al otro lado del río, para que, así, la situación de los egipcios no fuera mala a medias, sino que todo por todos sitios estuviera encrespado y no hubiera tiempo para ir en busca de Osiris. Una vez que esto se dio a conocer, los hombres por unanimidad lo condenan a prisión y se b constituye un segundo tribunal que determine qué castigo debía sufrir o qué multa pagar [111]. Los dioses, por su parte, elogiaron a los consejeros allí presentes por haber juzgado de manera idónea y decretaron que, cuando Tifón dejara esta vida, sería entregado a los Castigos [112] y su morada sería el Cocito [113], para acabar siendo un demonio maligno del Tártaro, un ser de los que acompañan a los Titanes y Gigantes: el Elisio nunca podría verlo ni en sueños, a lo sumo podría levantar con dificultad la cabeza y divisar la luz sagrada, la que contemplan las almas c buenas y los dioses bienaventurados.

---

[111] Cf. PLATÓN, *Apología* 36b; DEMÓSTENES, *Discursos* XXI 47, etc.

[112] *Poinaí:* personificados como dioses de la venganza al igual que las Erinis o Furias (cf. ESQUINES, *Discursos,* I 190; etc.).

[113] «El río de los llantos» *(kōkýō,* «llorar»), uno de los del Tártaro o Infierno junto con la Estige (río o laguna), el Aqueronte, el Leteo (la Lete) y el Piriflegetonte: cf. *Od.* X 509 ss.; PLATÓN, *República* 621c; etc.

4
Acerca de Osiris

Esto en cuanto a Tifón, y es todo lo que se puede decir. Pues ¿qué cosa habría sagrada o indecible al hablar de una naturaleza terrena? En cambio lo relativo a Osiris sí es un relato sagrado y divino, de modo que es un peligro exponerse a contarlo.

Su nacimiento, su crianza, su primera educación y su educación integral, sus cargos más importantes, cómo llegó al sumo poder tras ser elegido por dioses y hombres
d divinos, cómo lo ejerció, cómo se concertó contra él la
conjura, hasta qué punto tuvo éxito y cómo no logró enteramente sus fines: todo esto merece que se ponga en común conocimiento y ya se ha referido [114]. Añádase que a este varón, a quien siempre sonreía la fortuna, ni siquiera el exilio le fue inútil. Y es que, en ese período, alcanzó la iniciación más completa en los misterios [115] de los dioses de las alturas, como epopta [116], y aplicó su mente a la contemplación, dejando a un lado [117] la política. Refiéra-
124a se también su santo regreso, las gentes con coronas que
lo traían acompañado de los dioses, el hecho de haber recorrido éstos la tierra entera para escoltar a los que volvían, las fiestas nocturnas, las antorchas que se portaban [118],

---

[114] Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 364a, y en general.

[115] Cf. PLATÓN, *Fedro* 249c.

[116] Cf., arriba, n. 44.

[117] Cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 107.

[118] En estas líneas pueden leerse diversos términos relacionados con las religiones mistéricas y concretamente con los misterios eleusinos: no sólo *teletḗ* y *epopteúō,* sino *stephanēphóroi* (los *mýstai* o iniciados llevaban coronas de mirto), *propompeúō* (cf. la *pompḗ* o procesión), *pannychídes* (nombre que recibe el ritual nocturno en Eleusis), *daidouchíai* (el *daidoûchos* o «portador de la antorcha» y el hierofante eran los sacerdotes principales en aquellos misterios).

el reparto de presentes, el haberle dado su nombre al año, el perdón concedido por segunda vez a su hostil hermano, por quien intercedió para librarlo de la ira y el enojo del pueblo y cuya salvación pidió a los dioses, obrando con más benevolencia que justicia.

5
El reinado de Osiris, una segunda edad de oro

Hasta aquí puede uno atreverse a hablar de Osiris, pero en lo demás «guárdese religioso silencio»[119], como dice quien toca lo sagrado con temor reverente. Manifestar lo que viene a continuación sería propio de una mente y una lengua osada: manténgase, pues, en silencio, que no lo traten los escritos, no sea que b
alguien

en lo ilícito ponga sus ojos[120].

Y es que quien lo ha revelado o lo ha visto se gana el castigo de los dioses. En las leyendas beocias despedazan al que se precipita a contemplar las ceremonias de Dioniso[121]. Santa es la ignorancia respecto a los misterios y, por eso, se le confían a la noche sus ceremonias y se excavan grutas de imposible acceso, momento y lugares idóneos para ocultar las inefables obras divinas. Quizá sólo sea lícito decir esto —y lo decimos encubriendo lo que es sagrado en la medida en que podemos—, que Osiris en su madurez gozó de mayor gloria aún que de joven y, c
como premio, los dioses le concedieron estar al frente del estado con un mayor reconocimiento, hasta el punto de mostrarse superior con lo que sufría por culpa de los hom-

[119] HERÓDOTO, *II* 171 (acerca de los *misterios* egipcios).

[120] Fragmento, al parecer hexamétrico, de autor desconocido.

[121] Los *órgia*. Cf. al respecto las *Bacantes* de EURÍPIDES.

bres. Y la prosperidad que él dio a los egipcios y que, luego, encontró echada a perder por el período de Tifón, no sólo la recuperó, sino incluso, a base de acrecentarla, la hizo incomparable en relación con la anterior, hasta el punto de que ésta resultó ser sólo preludio y promesa de la prosperidad futura, algo similar a lo que fue una vez cantado por los poetas griegos como aquella virgen, ahora constelación, a la que llamamos, creo, Justicia [122].

Mucho tiempo antes estuvo en la tierra,
caminaba frente a los hombres y jamás miró con desdén
a la antigua raza de varones y mujeres,
sino que entre ellos se sentaba, aun siendo inmortal [123].

Habitaba bajo el mismo techo que los hombres.

En aquel entonces aún no conocían la funesta contienda
ni el litigio, lleno de reproches, ni el fragor del combate,
125a *y de este modo vivían. Fuera de su ámbito quedaba el [penoso mar*
y aún no traían de lejos las naves el sustento para su [existencia,
sino que los bueyes y el arado y ella misma, soberana de [los pueblos,
la Justicia, dispensadora de lo justo, se lo procuraba todo [en abundancia.
Así fue mientras la tierra aún nutría a la raza de oro [124].

---

[122] Sinesio se refiere a la constelación de Virgo, la Justicia personificada *(Díkē* tanto en Sinesio como en Árato, *Astraea* desde Ovidio, *Metam.* I 149 s.), que huyó al cielo después de la edad de plata. Cf., arriba, n. 110.

[123] Arato, *Fenómenos* 101 ss.

[124] *Ibid.* 108 ss.

Cuando los hombres, se dice, no se abandonaban al mar, era la edad de oro y disfrutaban ellos del trato con b
los dioses. Pero, al introducirse los barcos, puestos al servicio de una vida de trabajo, la Justicia se marchó tan lejos de la tierra que apenas se la puede ver en una noche despejada. Y, por cierto, cuando ahora la vemos, ofrece ante nuestros ojos una espiga [125] y no un timón. Quizá ahora descendería y de nuevo conversaría en persona con nosotros, si nos ocupáramos de la agricultura y nos despreocupáramos de la navegación. Pues bien, todo esto que de ella cantaron los poetas no aconteció en ninguna otra época sino en la del más que glorioso reinado de Osiris. Si, en el mismo momento de hacerlo regresar de aquel c
traslado voluntario [126] en que se encontraba, los dioses no lo pusieron todo inmediatamente en sus manos, no debemos considerar que eso vaya en contra de lo dicho. La naturaleza del estado no es capaz de soportar un cambio total y repentino para mejor, como sí ocurre para peor. Y es que la maldad es algo que se aprende por sí solo; la virtud, en cambio, se adquiere con esfuerzo [127]. Era, pues, necesario que mediaran quienes primero se encargan de purificar y que, luego, con tranquilidad y en orden procediera lo divino; y era necesario que, antes de actuar, Osiris viera muchas cosas y oyera muchas cosas: sí, con frecuencia todas éstas se sustraen al conocimiento del rey.

---

[125] Cf. *ibid.* 97: se trata de la Espiga *(Stáchys, Spica)*, una de las estrellas de la constelación de Virgo.

[126] Cf., arriba, n. 78.

[127] Cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 287 ss.; Eurípides, *Heraclidas* 625; Jenofonte, *Memorables* II 1, 21 (la célebre alegoría de Pródico); Quinto de Esmirna, XIV 195 ss.

d Pero, en efecto, ya hay que tener precaución, no vaya a ser que «salgamos danzando»[128] a revelar lo inefable. ¡Ojalá nos sean propicios los ritos sacros! A nosotros, que desde hace tiempo hemos llegado a saber lo que le ha ocurrido y le ocurre a su hermano, nos parece asombroso y digno de reflexión por qué, cuando surge una naturaleza que se distingue, no poco sino muchísimo, o por ser mejor o por ser peor, por ejemplo una virtud no mezclada con la maldad o una maldad no mezclada con la virtud, por qué, repito, nace también a su lado lo que es puramente su opuesto, hasta el extremo de que procedan de un mismo hogar seres tan distantes el uno del otro y haya una raíz única para dos brotes. Pues bien, preguntémosle a la filosofía cuál considera que

6
El bien junto al mal

126a es la causa de este paradójico hecho. Responderá ella quizá tomando prestadas las palabras del poema: «¡Oh, humanos!,

es que dos toneles están colocados en el umbral de Zeus:
uno de los dones malos que nos ofrece y el otro de los [buenos[129].

Así, las más de las veces, él vierte y mezcla de ambos por igual y, otras, un poco menos, de manera que haya una simetría con la naturaleza. Cuando se da el caso de que vierte de uno de los dos en exceso y un padre resulta ser enteramente afortunado o desafortunado con el primero de sus hijos, lo que luego le viene es enteramente lo otro
b que antes le faltaba. Y es que la divinidad, al repartir,

[128] Expresión ya proverbial: cf. Luciano, *De la danza* 15.
[129] *Il.* XXIV 527 s.; cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 369c.

compensará aquella privación, porque es preciso que sea igual la cantidad que se toma de los dos toneles, como iguales fueron al principio las semillas de ambos al nacer y ambos llegaron a ser una sola cosa en razón de su común naturaleza. Pero cuando, por estar así dispuesto, el contenido de uno se gasta antes que el del otro, aquello que queda se mantiene sin mezcla».

Con estas palabras podría convencernos la filosofía, desde el momento en que vemos que el fruto de la higuera es dulcísimo, mientras sus hojas, corteza, raíz y tronco son todos muy amargos. Se diría, pues, que cuanto de malo hay en la naturaleza del árbol, ésta lo empleó por completo en las partes no comestibles y reservó lo mejor, lo puro, para el fruto. Eso hacen los agricultores —admitamos c
también ejemplos vulgares, si queremos trabajar en pro de la aceptación de la verdad—: ellos, quizá instruidos por sí mismos en las enseñanzas de la naturaleza, plantan lo maloliente junto a lo que huele bien y lo dulce junto a lo amargo, para que todo lo maligno que la tierra tiene inserto pueda aquello por afinidad atraerlo hacia sí y dejar, incontaminado, en las raíces mejores sólo el jugo y el aroma más exquisito. Es así como se depura un jardín. d

7
El universo es un todo único y completo

De lo dicho se infiere, a la manera de una deducción geométrica que es consecuencia de otra, que, de los hijos que se procrean en las familias, los mayores son totalmente perversos. Y esto se convierte en un modo de purificar las semillas dentro de la misma familia, cuando la divinidad disponga el nacimiento de un ser de virtud inmaculada y sin mezcla. Según eso, aquello que en apariencia es lo más propio de una casa, resulta ser lo más ajeno de todo. Esto no es muy dado a ocu- 127a
rrirles a quienes, de acuerdo con su naturaleza, son malva-

dos a medias o buenos a medias [130], pero sí lo es entre quienes sobrepasan la norma natural al asignárseles separadamente esas partes que aquélla tiene y ofrece combinadas. Entre éstos lo asombroso sería que no ocurriera así.

Pero sobre esta cuestión ya es bastante. Ahora parece oportuno indagar otras consideraciones que se adentren en un tema distinto.

El hecho de que en lugares y tiempos diferentes muchas veces ocurra lo mismo y que los ancianos lleguen a ver
b cosas de las que se enteraron siendo niños, porque se las decían los libros o sus abuelos, eso me parece que es de lo más paradójico [131] y, a no ser que deba persistir la paradoja, merece que se investiguen sus causas. Pues bien, si hemos descubierto un origen apropiado, digámoslo, que el problema no es ni pequeño ni muy fácil. Debemos entender que el universo es un todo único y completo en sus partes. Lo consideraremos, pues, dotado por entero de un mismo flujo y un mismo espíritu: así podría preservarse su unidad y aceptaremos que sus partes no carecen entre sí de una relación de simpatía [132]. Y es que ¿cómo podría ser una unidad si no estuvieran por naturaleza conectadas? Ejercerán, por tanto, y experimentarán entre sí su
c influencia: unas sólo la ejercerán, otras sólo la experimentarán. Avanzando con estas premisas en nuestras consideraciones, lógicamente atribuiremos todo lo de aquí a ese cuerpo bienaventurado que se mueve en círculo. Ambos, en efecto, el cielo y la tierra, son sus partes y hay entre ellos algo recíproco. Si un nacimiento se produce en aquello que nos rodea, la causa de ese nacimiento está en lo

[130] Cf. Platón, *República* 352c.

[131] Cf. Plutarco, *Sertorio* I.

[132] Cf. Sinesio, *Sueñ.* 132b s (y n. 21); también, Platón, *Timeo* 40a.

que se encuentra encima de nosotros y de allí descienden hasta aquí las semillas de todo lo que acontece. Y si alguien, bajo la batuta de la astronomía, lanzara la idea de que las leyes que garantizan esto, unas simples y otras d complejas, vuelven a restaurarse con las revoluciones de los astros y de las esferas, ése estaría expresándose en parte como un egipcio y en parte como un griego y sería un sabio perfecto, al conjugar los dos factores, la inteligencia con el conocimiento. El tal no renunciaría a la convicción de que, al retornar los mismos movimientos, retornan con ellos los mismos efectos causados por las mismas causas, y que en la tierra todo es lo mismo que antiguamente: vidas, nacimientos, crianzas, opiniones y fortunas. Así que 128a no nos asombraríamos de contemplar viva la historia más antigua y lo cierto es que la hemos contemplado, si todo lo que ya ha florecido con anterioridad y que floreció en una continua sucesión de meses, si todo eso, digo, se ajusta a aquello que nos revelan los relatos históricos y si, también, hay unas formas ocultas en la materia que se ajustan a los misterios inefables del mito. Pero cuáles son, eso no me está permitido manifestarlo: cada uno se las representará distintas y los hombres que estén ávidos de conocer el futuro y en cuyos oídos haya resonado este mito, se inclinarán sobre este relato egipcio para de ahí sacar b una velada semejanza con el presente. Pero los sucesos no concuerdan unos con otros con respecto a la verdad. Y sepan esos hombres que en su intento pueden no mostrarse piadosos, al amontonar a la vista de todos lo que debe quedar aún enterrado,

pues oculta les mantienen los dioses la vida a los hombres[133].

[133] Hesíodo, *Trabajos y días* 42 (pero *bíos* en el texto hesiódico tiene el sentido de «medios de subsistencia»).

8
El sabio sólo es un espectador del ser y el devenir

Pitágoras de Samos afirma que el sabio no es sino un espectador de las cosas que son y de las que devienen [134]; que se le hace venir, pues, al universo como a un certamen sagrado, en el que pueda contemplar lo que ocurre. A partir de
c aquí, entonces, deduzcamos nosotros cómo ha de comportarse el espectador que tiene ese encargo. ¿Acaso es necesario decir algo que está claro y es evidente, que él es quien debe aguardar en su sitio a que se le muestren, una por una, las cosas que, en orden, se van asomando fuera del telón? Pero si uno se introduce por la fuerza en la escena y, como suele decirse, «con el impúdico aspecto de
d un perro» [135], pretendiendo a través del proscenio vigilar absolutamente todos los preparativos, los jueces mandarán alguaciles que lo azoten. Y si se escondiera, nada podría comprender con claridad, porque apenas vería sino imágenes confusas e indistintas.

Existe, en efecto, en el teatro la costumbre de decir a modo de prólogo ciertas cosas y es preciso que alguien salga y le comunique al público qué es lo que verá en breve. Aquél no comete ninguna falta, pues no está sino al servicio del director de quien él ha aprendido lo que sabe, sin preocuparse de saber más ni, por esa razón, «mover lo inamovible» [136]. Después de aprender lo que debe, es también preciso que se mantenga callado antes de que se le urja a presentarse al público, puesto que no siempre el uso escénico les permite ni siquiera a los actores conocer

---

[134] Testimonio que no fue recogido por H. Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker.*

[135] Cf. *Fr. com. adesp.* 1058 Kock.

[136] Expresión proverbial: cf. Platón, *Leyes* 684e, 842e.

el momento justo de su actuación, sino que deben esperar a que se les dé la señal convenida para salir a escena. De esta misma manera, aquel a quien la divinidad hace 129a partícipe de los preparativos de todas las cosas que están guardadas, vivas, en la naturaleza, debe postrarse ante este honor y mantener silencio, no menos sino más incluso que quienes nada han oído ni saben. Pues lo que se desconoce, se conjetura; pero, si esa probabilidad razonable va más allá, se vuelve muy incierta y se le dedican demasiadas palabras, siendo así que el conocimiento de la verdad es algo bien delimitado como lo es también el discurso sobre ella.

Pero incluso este discurso el sabio lo mantiene en secreto, por haber sido un dios quien depositó en él su confianza. Y es que incluso los hombres odian la garrulería. Aquel a quien la divinidad no considera digno de ser iniciado, no debe ni exasperarse ni tener sus oídos al acecho. Y es b que incluso los hombres odian a los fisgones. Y no es lógico que se disguste quien conseguirá en breve iguales privilegios. Corto es, sin duda, el plazo de tiempo tras el que a los hombres se les reparte lo que merecen y, al final, estas cosas todos pueden verlas y oírlas:

Los días venideros
son los testigos más sabios [137].

[137] Píndaro, *Olímpicas* I 33 s.: con el tiempo todo se sabe.

III

A PEONIO. SOBRE EL REGALO

Al llegar a Constantinopla en el 399, Sinesio no sólo se ocupa de tener dispuestos los presentes para el emperador, sino también los escritos de homenaje a sus protectores, de cuya mano se introducirá en el mundo de la corte.

Esta obrita *(Pròs Paiónion. Perì toû dôrou)* es una simple carta dirigida a Peonio, importante personaje (al que conocemos por las *Cartas* 98, 99, 142, 144 y 146) que posee la dignidad de *comes* y que, seguramente, ejerció su labor de funcionario en Egipto. En él, como en el caso de nuestro autor, vemos conjugarse la acción del dirigente con el cultivo de la filosofía.

La característica peculiar de estas líneas consiste en que acompañaban a un regalo que Sinesio le envía a Peonio: «un planisferio celeste en proyección cilíndrica o, mejor, un astrolabio del tipo del *horologium* de Vitruvio construido con la proyección estereográfica del polo meridional» (ed. GARZYA, 1989, pág. 548, n. 17). Dicha construcción siguió los apuntes que había adelantado Hiparco (cf. 311b) y fueron las expertas manos de un libio las que lo grabaron en plata (cf. 311a).

SINOPSIS

1. Unos fingen profesar la filosofía y buscan el aplauso del pueblo. Otros la cultivan realmente y desprecian esos honores

sin valor. — 2. Peonio, al igual que otros grandes personajes de la antigüedad, sobresale tanto en la filosofía como en la milicia. — 3. La pareja formada por la filosofía y la política, después de haberse separado, la ha restablecido Peonio. — 4. El interés de Peonio por la astronomía, ciencia venerable cercana a la teología, se va a reflejar en el regalo que Sinesio le ofrece. — 5. Ya Hiparco puso los cimientos de lo que ahora ha conseguido Sinesio: la representación plana de una superficie esférica. Breve descripción del instrumento. Los dos epigramas que lleva grabados.

1 *Unos fingen profesar la filosofía y otros la cultivan realmente*

Al oír que tú recientemente, en pro de 307b
la filosofía, te has indignado de que no vayan a poner un límite los hombres a esa irreverencia con que la tratan y, además, porque era adversa y bastante irracional la suerte que le tocaba, pues quienes fingen cultivarla gozan de buena reputación, gracias a su continua charlatanería, ante los poderosos y entre la plebe, mientras que a quienes de verdad la profesan se los mira con desconfianza y se los tiene «en la misma estima que a un cario» [1], al oír esto, digo, quedé admirado de tu empeño: y es que procedía de un natural enteramente noble. Con todo, pienso que uno no debe indignarse cuando algo ocurre de acuerdo con la lógica. Y, sin duda, es lógico que se consiga cada una de c
las cosas que se ha procurado conseguir y por las que se ha trabajado, y que, por el contrario, uno fracase en conseguir aquello que ni pretendió nunca ni se preocupó de

[1] Para esta expresión (en *Karòs moírāi),* que se repite en la *Carta* 79, cf. *Il.* IX 378. Los antiguos ya la explicaban de diversa manera, según se entendiese «cario» (por considerárselos individuos despreciables contratados a menudo como mercenarios), o «cosa insignificante y sin valor», «un comino».

que sucediera. Así pues, si uno se ha propuesto llegar a ser sabio y otro sólo parecerlo, ambos tienen lo que les corresponde: el uno serlo, el otro parecer serlo. Terrible
d sería, sí, el sufrimiento y muy justa la indignación de quienes persiguieran la fama por medio de la filosofía no real sino aparente, si a quienes se propusieron obtener sólo una de las dos cosas les tocaran ambas en suerte, mientras que ellos no logran ninguna de las dos. Y el caso es que se han dedicado con no menor interés a lo más fácil, a engañar a quienes no saben en qué se les engaña. Pues bien, que sean ilustres y se les corone en los escenarios, si eso es lo que quieren: lo cierto es que, tras renunciar a la verdad, únicamente disputaron por el renombre. A nosotros, en cambio, que se nos tenga en poco, puesto que tú quieres incluirnos en el número de los que pertene-
308a cen a esa rara condición y no menos por mi causa pechaste a disgusto con la suerte de la filosofía. Nosotros, entonces, aunque los hombres no nos presten atención, debemos mantener con todo nuestro cariño el puesto en la fila que nosotros mismos nos asignamos, y no envidiar ni considerar dichoso a esos semiinstruidos cuando los totalmente faltos de instrucción los pongan por las nubes. Y es que los que no son puros no son capaces de contemplar la belleza de un alma purificada y, además, pregonar de sí mismo y hacer cualquier cosa por ostentación no es propio de la sabiduría, sino de la sofística. Por tanto, bien está que los que carecen de respeto a ese rebaño [2] que es la masa popular digan:

b *No tengo yo necesidad*
de ese honor: creo haber sido honrado por voluntad de [Zeus [3],

[2] Cf. Platón, *Político* 268a.
[3] Cf. *Il.* IX 607 s. Sinesio ya lo cita en *Real.* 32a.

y estén contentos y alegres de haber encontrado a un varón poseedor, a la vez, de inteligencia y fuerza. Y es que sólo así no se nos podrá relacionar con la gente indigna, ni se nos considerará en absoluto faltos de mérito para los honores.

2
Peonio sobresale tanto en la filosofía como en la milicia

Pues bien, ¿cómo no voy a concederle el centro de mi alma al admirable Peonio, que descubrió la manera de volver a unir la filosofía y la milicia, de muy c
atrás separadas por grandes barreras, tras observar un antiguo parentesco existente entre estas actividades? Pues, antiguamente, Italia, por ser de allí los discípulos de Pitágoras, los mismos que gobernaban las ciudades [4], era llamada la Magna Grecia, y con mucha razón, porque era el lugar donde Carondas y Zaleuco [5] legislaban, donde los Arquitas y Filolao [6] eran estrategos, donde el grandísimo astrónomo Timeo [7] era prefecto de la ciudad y embajador y desempeñaba los demás cargos políticos, a partir de cuyas ideas Platón [8] también nos habla sobre la naturaleza del

---

[4] Cf., por ejemplo, PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 54.

[5] Carondas de Catania (finales del s. VII a. C.) y Zaleuco de Locro (hacia el 663 a. C.), los primeros legisladores (junto con Dracón en Atenas), ambos discípulos de Pitágoras según DIÓGENES LAERCIO, VIII 16 y SÉNECA, *Cartas a Lucilio* 90, 6.

[6] Arquitas de Tarento (mediados del s. IV a. C.), general, estadista (cf. PLATÓN, *Cartas* VII 338c, 350a) y filósofo pitagórico, escribió tratados sobre matemáticas, armonía y mecánica. Filolao de Tarento (o Crotona, primera mitad del s. V a. C.) concibió un sistema del universo y fue quizá el primero en poner por escrito las doctrinas pitagóricas, además de dedicarse a la medicina.

[7] Timeo de Locro, filósofo pitagórico contemporáneo de Platón, a quien se atribuye el tratado *Sobre el alma del mundo*.

[8] En su diálogo *Timeo o de la naturaleza*.

cosmos. Fueron ellos a quienes se les confiaron los asuntos
d públicos hasta la novena generación de Pitágoras y así cuidaron de la prosperidad de Italia.

Fue también entonces cuando la escuela eleática [9] en Atenas cultivó, a la vez y con igual estimación, las letras y las armas. En cuanto a Zenón [10], ni siquiera podrías enumerar fácilmente cuántas tiranías derrocó, haciendo que contra ellas se uniera la parte sana de las ciudades; y Jenofonte [11], tras ponerse al mando de aquellos diez mil, desfallecidos por causa de tantas vicisitudes y ya moribundos, los trajo de regreso desde los confines del imperio persa, al tiempo que iban venciendo toda clase de obstáculos.
309a ¿Y qué decir del hecho de que Dión [12] arremetiera contra la monarquía de Dionisio, la que esclavizó a las ciudades griegas de Sicilia —y no a las menos importantes y más bárbaras de la isla—, la que doblegó el orgullo de los cartagineses y se extendía ya sobre la costa de Italia? Aun

---

[9] Cuyos más destacados representantes son Parménides, Zenón y Meliso.

[10] Zenón de Elea (mitad del s. v a. C.), que defendió los principios filosóficos de Parménides e ideó las famosas aporías sobre el movimiento (cf. Aristóteles, *Física* 239b11 ss.).

[11] Se trata, por supuesto, de la retirada hacia el Mar Negro (después de la derrota de Ciro en Cunaxa), que capitaneó y narró Jenofonte en su *Anábasis*.

[12] Dión (408-354), hijo de Hiparino, era cuñado de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, e influyó tanto en la actuación de éste (sobre todo en sus relaciones con Platón) como en la del sucesor, Dionisio el Joven. Después de ciertas intrigas políticas, fue desterrado a Atenas, de donde regresó para arrojar de su patria a Dionisio en el 357. El tirano volvió algún tiempo después, aprovechando la caída en desgracia de Dión, y éste, a instancia de los siracusanos y a pesar de las injusticias contra él cometidas, liberó por segunda vez su ciudad. Fue asesinado por el ateniense Calipo: cf. las *Cartas* IV, VII y VIII de Platón.

así, el amante y amado de Platón [13] reclutó contra ella a mercenarios, embarcó todo su ejército en una sola nave, y de carga, y navegó hacia Sicilia: con tan escasos recursos Dionisio fue expulsado y Dión transformó el régimen polí- b
tico, reduciendo a las ciudades al imperio de las leyes.

De este modo, antiguamente convivieron la filosofía y la política y, al coligarse, realizaban tales empresas. Pero, como todas las demás cosas bellas y magníficas, sobre las que el tiempo actúa cual joven insolente, también esta pareja [14], con el paso de la vida, perdió vigencia y, luego, se disoció. No vale la pena, pues, hablar sobre cuál es la condición de lo humano. Y el porqué de habernos abandonado este y todos los demás bienes ¿no está en el hecho de que para las ciudades no podría haber un infortunio mayor que tener fuerza sin inteligencia [15] y sensatez sin c
poderío?

3
Filosofía y política

Pero lo que me parece es que tú mismo has dado ocasión a que aquella pareja se restablezca, pues se te confía la ejecución de los asuntos públicos y, por tu parte, crees en la necesidad de cultivar la filosofía. ¡Sigue así! Porque hermosa es la batalla que entablas en pro de nosotros y de las Musas, para que nadie las expulse, por ineficaces e ineptas, del ágora ni del ejército, en la idea de que no son de utilidad para las acciones a cielo abierto, sino ingeniosas tan sólo para jugar y d
charlar con los niños. También a todos nosotros nos corresponde tenderte la mano para ayudar en cuanto nos sea

[13] Sobre el amor entre Platón y Dión, cf. el *Epigrama* 10 Gow-Page, atribuido al filósofo.

[14] «Doble forma o figura» *(eîdos)*, dice textualmente Sinesio.

[15] Cf. *Real.* 7b, *Egipc.* 101b.

posible. Y es que así te harías un sabio perfecto, no a medias ni descabalado, como lo serías de dejarte llevar únicamente por tu condición natural. El Estado tendría su parabién en ser regido por tales personas y a nosotros nos servirá de provecho haberle procurado a la filosofía la estimación de esos hombres, a la vez que perseveramos en costumbres decorosas. Así sería, pues, verosímil que aconteciera lo contrario de lo que poco antes considerábamos verosímil, cuando decíamos que la raza de los sofistas se
310a apoya en la ignorancia del vulgo y por eso ocurre que los verdaderos hijos adoptivos de la filosofía llevan las de perder, en lo que toca a la reputación, frente a los falsos e ilegítimos. Pero cuando quienes posean el poder y manejen los asuntos políticos no pertenezcan al vulgo y tengan inteligencia, entonces distinguirán rápidamente al fingido del genuino y tampoco el pueblo encontrará dificultad en comprender el engaño, pues no será necesario decirles nada,
b sino tan sólo marcar con un tachón oscuro a los falsos.

Es también natural admirar a los que mandan en razón de ese adulador acatamiento a los que gobiernan, porque incluso ahora el vulgo no sigue con menos interés las cosas absurdas y a «los de cabello intonso» [16], y a todos los arrogantes los tienen considerados como unos individuos extraordinarios. Y a esas otras clases, tan afectadas, de sofistas se las llega casi a venerar y reverenciar, sobre todo a cuantos caminan con un bastón y, antes de hablar, se desembarazan la garganta [17].

---

[16] *Akersekómas:* cf. *Il.* XX 39 (aplicado a Apolo). Para la idea, cf. *Calv.* 72c.

[17] Acción normal de los oradores y, sobre todo, de los filósofos populares: cf. Aristófanes, *Tesmoforiantes* 381 y, en general, *El Pescador* de Luciano.

Sin duda tú también socorrerás a la filosofía en esa suerte que le toca y no la acusarás de la injusticia que no comete. Se ha dejado ver, pues, que lo que está ocu- c
rriendo es lo que era de esperar, y eso tú lo transformarás en algo mejor y más conveniente, cuando la causa de la filosofía te ate con más fuerza, porque ahora no sin nobleza has puesto mano en esta lucha común, ladrándoles a esos perros [18] y dispuesto a fortificar esta Decelia nuestra [19].

4 *El interés de Peonio por la astronomía*

Pues bien, tras haberme informado sobre ti de labios de quienes me precedieron en tu amistad y después de haberte conocido un poco personalmente, deseo avivar esas chispas [20] de interés por la astronomía existentes en tu alma y, con toda mi ansiedad, hacerlas elevarse hasta lo alto gracias a tu riqueza interior. Y es que la astronomía es ella misma una ciencia muy digna y quizá podría servir de ascenso hacia algo aún más venerable: yo la considero un paso ya próximo a la inefable d
teología. Pues la materia se encuentra colocada bajo el feliz cuerpo [21] del cielo, cuyo movimiento les parece a los más encumbrados filósofos que es una imitación del intelecto [22]. Ella va avanzando también hasta sus demostraciones de manera irrebatible, pero utiliza como ayudantes a la geometría y la aritmética, a las que uno podría llamar, sin apartarse de lo correcto, canon inalterable de la verdad. Te entrego, pues, un regalo, el más adecuado para dártelo 311a
yo y recibirlo tú, obra de mi inteligencia, según todos esos

---

18 Sinesio insulta así a quienes está criticando.

19 Alusión a TUCÍDIDES, VI 91, 6.

20 Cf. la «chispa de una inteligencia noble» en *H.* I 561.

21 Cf. *Calv.* 73c.

22 Cf. *H.* I 152 y n. 25.

conocimientos que me facilitó mi veneradísima maestra [23], y de las mejores manos que entre nosotros se encuentran para trabajar la plata: con exponer ciertas consideraciones acerca de él podría hacer algo muy provechoso para mi objetivo. Y mi objetivo es fomentar esa inclinación connatural tuya hacia la filosofía. Pues si en ti surgiera el deseo encarecido de poner la mirada en los fenómenos mismos, entonces te ofrecería un regalo mayor: todo lo concerniente a la propia ciencia. Pero procura aplicar ahora también
b tu atención a mis palabras sobre lo que aquí se muestra.

5 *Representación plana de una superficie esférica*

La proyección [24] de una superficie esférica, que guardara identidad de proporciones dentro de la diferencia de las figuras, la insinuó ya el antiquísimo Hiparco [25] y fue el primero en dedicarse a esta especulación. Nosotros, sin decir más de lo que nos cuadra, hemos llegado tejiendo [26] hasta el borde de la cuestión y le hemos dado fin, después del larguísimo tiempo que ha mediado desde que se desatendió este problema, una vez que el gran Ptolomeo [27] y la divina comitiva de

[23] Hipatia, la base de cuyas enseñanzas la constituían las matemáticas, la astronomía y la filosofía neoplatónica.

[24] O «representación». El término griego es *exáplōsis*, «explanación, desdoblamiento, despliegue».

[25] Hiparco de Nicea (mediados del s. II a. C.), gran astrónomo griego, cuyo mayor descubrimiento fue la precesión de los equinoccios (cf. *H.* V 18, n. 5). Observó, también, los movimientos del sol y la luna, calculó su superficie y su distancia a la tierra y catalogó alrededor de 800 estrellas.

[26] Es decir, «hemos solucionado el problema». Para el *exyphaínō* en sentido metafórico («llegar hasta el fin, acabar») cf. PÍNDARO, *Píticas* IV 275 y *Nemeas* IV 44.

[27] Claudio Ptolomeo (mediados del s. II d. C.), autor de obras acerca de astronomía, astrología *(Tetrábiblos),* geometría, matemáticas, óptica, geometría, mecánica y armonía. En su *Syntaxis Mathematica,* más cono-

sus sucesores se contentaron con darle este único empleo —el apropiado para la observación de las horas noctur- c nas [28]— que le permitían las dieciséis únicas estrellas transferidas y dispuestas ordenadamente en su instrumento por Hiparco. Estos hombres merecen nuestra comprensión porque, al no haberse resuelto en su tiempo las cuestiones más importantes y estar la geometría aún en pañales, trabajaron sobre hipótesis. Nosotros, por nuestra parte, por haber heredado sin esfuerzo todo ese acervo científico de excelente elaboración, sentimos agradecimiento hacia estos hombres dichosos que fueron los primeros en plantear tales problemas. Por supuesto no consideramos contraria a la filosofía la presunción de introducir también algunos adornos, de hacer una obra de arte y culminar además la realización de algo perfecto. Pues lo mismo que las ciu- d dades, cuando son fundadas, miran sólo a lo más necesario, con el fin de perdurar sanas y salvas, pero, a medida que van creciendo, no se contentan ya con lo necesario, sino que se multiplican sus gastos en la belleza de los pórticos, la amplitud de los gimnasios y la magnificencia del ágora, del mismo modo, los primeros pasos de la ciencia se dan dentro de lo más necesario, mientras que su progreso apunta a la perfección.

Al estudio, pues, de la proyección geométrica, estimán- 312a dolo digno de interés por sí mismo, le dediqué mi empeño y compuse un tratado [29] lleno de una cantidad de teoremas

---

cida por el título arabizado *Almagesto (al-megístē)*, se basa en Hiparco para representar los movimientos celestes por medio de modelos matemáticos.

[28] *Eis tò nykterinòn hōroskopeîon:* Seguimos la traducción de ed. GARZYA, 1989, pág. 547.

[29] Este tratado no lo conservamos. En la introducción del opúsculo precisamos en qué consistía probablemente el regalo de Sinesio.

necesarios y diversos: así, con gran celo, me dispuse a transferir a la materia mis razonamientos, construyendo una reproducción bellísima de toda la extensión del cosmos. Dado que el mismo método permite dividir en las mismas partes una superficie plana y otra uniformemente cóncava y considerando que la cóncava, de cualquier modo que sea, es la más análoga a la perfectamente esférica, reprodujimos en hueco mediante presión [30] el planisferio y, por lo
b demás, nos preocupamos de que nuestro instrumento le diera impresión de realidad al observador inteligente. Colocamos, pues, en orden las estrellas que se distinguen por su gran tamaño y tuvimos cuidado de conservar la proporción de las figuras entre sí. Respecto a sus órbitas, o las trazamos unas en torno a otras o entrecruzándose, y todas las dividimos en grados, haciendo las líneas de cinco grados mayores que las que equivalían a un grado, porque también los números inscritos los hemos agrandado en adecuación a aquéllas. Además, en la plata, el fondo de color negro hace que parezca un libro. Y no todas las órbitas, al ser grabadas, se han descrito con trazos uniformes,
c ni cada una en particular ni con respecto a las otras, sino algunas con secciones iguales y otras de forma irregular y desigual a la vista, pero regular e igual en relación con la realidad. Y es que esto debía ocurrir con el fin de que las diferentes figuras estuvieran en correspondencia, causa por la que también los círculos máximos trazados por entre los polos y los signos de los trópicos, aun permaneciendo como tales círculos a la hora de calcular, se han convertido en líneas rectas con el cambio del sistema de observación [31]. El círculo antártico, por su parte, ha que-

---

[30] Seguimos la traducción de ed. Garzya, 1989, pág. 549, para el término *hypembolaíāi*.

[31] Seguimos, de nuevo, la traducción de ed. Garzya, 1989, pág. 549.

dado mayor que los círculos máximos y las distancias entre las estrellas se han agrandado de acuerdo con las características de la proyección. En cuanto a los epigramas, que d hemos añadido grabándolos en oro macizo en los espacios vacíos de estrellas a lo largo del círculo antártico, el segundo, de cuatro versos, es antiguo y contiene con bastante sencillez un elogio a la astronomía:

Sé que yo soy mortal y efímero, pero, cuando de los astros
investigo las continuas revoluciones circulares,
ya no toco con mis pies la tierra, sino que junto al propio
Zeus me sacio de ambrosía, alimento de los dioses[32].

El que le precede, de ocho versos, fue compuesto por 313a el que también realizó esta obra, por mí. Contiene un reconocimiento sumario y general de lo que allí se ve, expuesto con vigor y más atento a lo científico que a la lindeza formal: sólo al astrónomo le está explicado el provecho que podría sacar del instrumento. Muestra, pues, las posiciones de las estrellas, pero no las indica con respecto al zodíaco sino al ecuador, pues por medio de mi tratado se hizo ver la imposibilidad de tomarlas de aquella manera. b Indica también que allí se da la declinación, la de las partes del zodíaco, claro está, respecto a las partes del ecuador. En todos los casos se indican sus ortos, es decir, con cuántos grados del zodíaco cuántos del ecuador atraviesan el mismo ecuador.

El epigrama es éste —quede escrito para quienes lo lean en el futuro, que, lo que es a ti, te basta que se encuentre grabado en la plancha—:

---

[32] Ptolomeo, *Antología Palatina* IX 577, donde, en el v. 2, se lee *masteúō*, en vez de *ichneúō* del texto de Sinesio.

La sabiduría encontró una senda hacia el cielo —¡oh, qué
[gran maravilla!—
y el intelecto bajó desde los propios celestiales.
He aquí que fue ella la que desplegó la redonda superficie
[del globo
y con cortes desiguales cortó círculos idénticos.
c *Custodia tú todas las estrellas en la bóveda celeste, en la*
[que Titán [33],
con su llegada, equilibra la noche y el día.
Acepta la oblicuidad del zodíaco y no se te escaparán
los famosos centros de la conjunción meridional [34].

---

[33] El sol: cf. *H.* III 20 (n. 6), VIII 50.

[34] *Anth. Gr. Append.* IV 74.

IV

SOBRE LOS SUEÑOS

En el año 405 Hipatia recibió una carta (la 154) que acompañaba a dos obras publicadas por Sinesio ese mismo año: el *Dión* y el *Sobre los sueños (Perì enypníōn).*

Obra de filósofo y psicólogo, el *Sobre los sueños,* compuesto en una sola noche, según la carta arriba citada, tiene el valor, a la vez, de lo antiguo y lo moderno: por una parte, ocupa un lugar destacado en la literatura *onirocrítica* [1]; por otra, aporta observaciones interesantes que anticipan, en cierta medida, ideas de la psicología moderna.

---

[1] Cf. E. Ruiz García, *Artemidoro. La interpretación de los sueños,* Madrid, 1989, págs. 29 s. Píndaro había anticipado la relación entre alma y sueño y su valor mántico en un célebre fragmento (131 b Snell). Platón, por su parte, nos ha dejado sus particulares ideas sobre el asunto en el *Timeo* 71a-e y Aristóteles trató el tema del sueño, los ensueños y la adivinación en sus obras *Sobre el sueño y la vigilia, Sobre los ensueños* y *Sobre la adivinación por el sueño.* También Filón escribió una obra en cinco libros *Sobre los sueños,* con ejemplos tomados de la Biblia. Sobre los sueños en el Antiguo y en el Nuevo Testamento se hallará bibliografía en N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana,* Madrid, 1975, págs. 24 s., nn. 6 y 7.

Sinesio, influido, sobre todo, por las concepciones de Porfirio y de los *Oráculos caldeos,* expone algunas teorías que resumimos a continuación [2]:

— La facultad representativa *(phantasía)* sirve de base para explicar la génesis del sueño.
— El autor distingue entre sueños proféticos y visión onírica.
— Insiste en la importancia del subconsciente en la creación literaria.
— Cada sueño ha de ser interpretado por sí mismo.
— La *sympátheia* universal constituye un soporte racional para la adivinación.
— Visión personal sobre *noûs, pneûma, psyché, sôma* y sobre las relaciones entre ellos.

En definitiva, Sinesio se nos muestra, de nuevo, como un escritor interesado en todo tipo de conocimiento, que nos habla (y con un toque de orgullo se lo declara a Hipatia en la *Carta* 154) de doctrinas nunca tratadas por los filósofos griegos.

SINOPSIS

PREFACIO:

A la manera platónica, en este tratado se expone un asunto serio bajo la apariencia de algo simple.

1. La adivinación es uno de los mayores bienes. Por la sabiduría se distingue Dios de los hombres y los hombres de las bestias. — 2. Todo es indicio de todo. El sabio puede interpretar esas señales. La unidad de los opuestos. — 3. Multiplicidad y vínculo de los elementos del cosmos. No está prohibido tratar sobre la adivinación. La característica común a todo tipo de mántica es la oscuridad. — 4. El alma tiene en sí misma las imágenes

[2] Cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 17, y ed. LACOMBRADE, págs. XXXIII s.

del devenir. Por medio de los sueños nos ponemos en contacto con los dioses. También los oráculos sagrados nos confirman que el sueño es un estado propicio para la elevación del alma. — 5. La «fantasía» es el sentido de los sentidos. Ella gobierna al ser vivo. — 6. Los sentidos pueden engañarnos. El neuma representativo que se mantiene puro es fidedigno y constituye un estado intermedio entre lo irracional y lo racional. — 7. Sin la fantasía no se conciben los pensamientos. El alma primera es ciudadana de dos mundos y se sirve del alma neumática en su descenso al mundo material. — 8, 9 y 10. Unión y separación del alma y la materia. Descenso y ascenso del alma. Las tres posiciones del alma. Cuestiones acerca del espíritu psíquico. — 11 y 12. La adivinación por los sueños es muy útil y fácil de conseguir. Todos, sin importar su clase o posición, pueden tener un sueño. No quita tiempo y no necesita ningún instrumento. — 13. La fuerza de la esperanza. Los sueños no dan falsas esperanzas (los poetas lo declaran), pero a veces se malinterpretan. — 14. A Sinesio le ha sido muy útil este tipo de adivinación en cualquier actividad. — 15. Los dos géneros de sueños. — 16. Cómo conseguir el arte de la interpretación de los sueños. — 17. Los tratados existentes son de escasa utilidad, porque la complejidad del espíritu representativo no puede abarcarla una teoría general. — 18. Cada uno de nosotros hemos de ser la materia del arte interpretativo. Se recopilarán las visiones que se tengan en unos «diarios de por la noche». — 19. Es imposible comunicar a otro los sueños por medio de las palabras si no se posee una gran habilidad retórica. Sería, entonces, un buen ejercicio para lograr la elocuencia. — 20. Al escribir debe cuidarse el estilo. Retórica y filosofía.

PREFACIO

Pienso que es cosa antigua y muy platónica ocultar 130a
bajo la máscara de un argumento sin importancia los serios asuntos de la filosofía, para que ni de nuevo desapa-

rezca de entre los hombres lo que fue descubierto con dificultad, ni se manche al dejarlo expuesto al vulgo profano.
b Éste fue, pues, más que nada mi fervoroso anhelo en el presente tratado: si llega a conseguirlo y si, en todo lo demás, está notablemente compuesto a la manera antigua,
c podrán juzgarlo quienes con actitud filosófica se interesen en él.

SOBRE LOS SUEÑOS [1]

1
La adivinación es uno de los mayores bienes

Si los sueños son proféticos y si las visiones oníricas les ofrecen a los hombres insinuaciones de lo que ocurrirá en la realidad, se los podría llamar sabios pero no claros [2], o es que lo sabio de ellos es «lo no claro» [3]:

131a *Pues oculta mantienen los dioses la vida a los hombres* [4].

Y es que alcanzar sin fatiga las mayores cosas es un bien propio de la divinidad [5]; a los hombres, en cambio, no sólo de la virtud, sino también de todas las cosas bellas

delante les pusieron los dioses el sudor [6].

---

[1] Traduciremos *enýpnion* por «sueño» (en vez de «ensueño»), término español que, a pesar de su ambigüedad, está ya consagrado por el uso.

[2] *Sophoí / sapheîs.*

[3] Es decir «su sabiduría consiste en la falta de claridad». Sinesio está citando a Eurípides, *Orestes* 397.

[4] Hesíodo, *Trabajos y días* 42. El sentido de *bíos* en el texto hesiódico es el de «sustento» o «medios de subsistencia».

[5] Cf. Simónides, *Fr.* 357 Page.

[6] Hesíodo, *Trabajos y días* 289.

Y la adivinación podría ser el mayor de los bienes, pues gracias al saber y, sobre todo, a la facultad cognoscitiva, Dios se diferencia del hombre y el hombre de la fiera. Pero a Dios le basta su naturaleza para conocer; al hom- b
bre, como consecuencia de la adivinación, le llega a tocar mucho más de lo que a su común naturaleza corresponde. Pues la masa sólo sabe del presente, y acerca de lo que aún no ha ocurrido lo que hace es conjeturar. De ahí que Calcante fuera el único, en la asamblea de todos los griegos, que conocía

el presente, el futuro y el pasado[7],

y de ahí que, en Homero, los asuntos de los dioses dependan de la voluntad de Zeus por esta razón, porque

había sido el primero en nacer y sabía más[8],

por el hecho mismo, precisamente, de ser más viejo. Pienso, pues, también que la edad en estos versos pretende insistir en que, con el tiempo, se da en conocer más cosas: que el conocer es, entonces, lo más valioso. Y si, por c
otros versos, alguien se deja persuadir de que la hegemonía de Zeus se entiende que descansa en el poder de su brazo, porque se afirma

en fuerza él era superior[9],

el trato que ése tiene con la poesía es de un modo tosco y no presta oídos a la filosofía que en ella se encierra al

[7] *Il.* I 70.
[8] *Il.* XIII 355.
[9] *Od.* XVIII 234.

decir que los dioses no son otra cosa que intelecto [10]. Lo cierto es que, de esta forma, a su preponderancia en el vigor el poeta añade además lo de *anterior en su nacimiento* [11], al decir que Zeus es el intelecto primigenio: la fuerza del intelecto ¿qué otra cosa podría ser sino el pensamiento? Y, así, quienquiera que, siendo un dios, sea considerado
d digno de gobernar a los dioses, siendo intelecto, dominará por la superioridad de su sabiduría, de tal manera que también aquello de *en fuerza él era superior* para nosotros se torna y se transforma en lo mismo que lo de *sabía más*. Por eso, también el sabio está emparentado con Dios, porque procura estar lo más cerca posible del conocimiento y se ocupa en la meditación, en la que consiste la esencia de la divinidad [12].

2
Todo es indicio de todo

Sean éstas las demostraciones de que la adivinación constituye para los hombres una de sus mejores prácticas. Y, si
132a por medio de todo lo indica todo, por existir un hermanamiento de los integrantes del ser vivo [13], del cosmos en estos casos [14], todas esas cosas son también para los hombres como letras distintas en un libro, unas fenicias o egipcias, y otras asirias, y el sabio las lee —sabio es el que ha aprendido por natura-

[10] Al respecto, cf. lo que transmite Diógenes Laercio, II 3, 6, cuando habla de Anaxágoras.

[11] *Il.* XV 165 s.

[12] Recuérdese la célebre definición de Aristóteles, *Metafísica* 1074b34, *nóēsis, noéseōs.*

[13] Cf. Platón, *Timeo* 30b; Plotino, *Enéadas* II 3, 7, que se basa en la *sympátheia* universal de los estoicos como fundamento de la adivinación: cf., acerca de Posidonio, Cicerón, *De divinatione* I 129, II 47, etc.

[14] Para el cosmos como animal o ser vivo, cf. Sinesio, *Calv.* 71d, y Plotino, *Enéadas* II 3, 7, 20-25; IV 4, 35, 8-9.

leza [15]—. Y cada cual lee unas; éste más, aquél menos, lo mismo que uno lee sílaba por sílaba, otro la palabra entera y aquel otro toda la expresión a la vez. Así ven los sabios el futuro: unos al observar los astros, otros las fijas [16], otros las fugaces [17], de color de fuego; éstos, al b
leerlo en las entrañas [18]; aquéllos, por el canto, el modo de posarse y el vuelo de las aves [19]; para otros también son muy claros signos del futuro los llamados «presagios»: voces y encuentros casuales que suceden por otro motivo, al ser todo indicio de todo, de manera que, si existiera sabiduría en las aves, éstas habrían hecho consistir en los hombres el arte de predecir el futuro, tal como nosotros en ellas. Seamos, pues, nosotros para ellas, lo mismo que ellas para nosotros, siempre nuevos y viejos y siempre propicios [20]. Sería, pues, necesario, creo, que, al participar este todo de un mismo sentimiento y un mismo espíritu [21], sus miembros se correspondieran entre sí, como miembros c
que vienen a ser de una misma totalidad. Quizá también con los torcecuellos [22] de los magos ocurre igual, pues el

[15] Cf. Píndaro, *Olímpicas* II 86 (contra el conocimiento o instrucción por aprendizaje).

[16] *Tà ménonta:* las estrellas fijas en contraposición a *hoi plánētes,* cf. *hoi ménontes (astéres)* en Aristóteles, *De caelo* 290a21.

[17] *Tà diāíttonta:* las estrellas fugaces, cf. *hoi diāíttontes (astéres)* en Aristóteles, *De caelo* 395a32.

[18] El método de los arúspices.

[19] La ornitomancia.

[20] En su función de presagios. Sobre las dificultades de transmisión de este pasaje, cf. ed. Terzaghi, 1944, págs. LXXV s.

[21] *Sympathoûs kaì sýmpnou:* respecto al cosmos, cf. unas palabras muy similares de Crisipo en *SVF* II 264 Arnim.

[22] El pájaro torcecuellos *(íynx)* se ataba por alas y patas a una rueda como recurso mágico para recobrar amores perdidos: cf. Píndaro, *Píticas* IV 214 s. El término pasó a significar la propia rueda mágica: cf. Píndaro, *Nemeas* IV 35; Teócrito, II 17.

hechizo entre unos y otros se produce tal como se señala. Así, sabio es el que conoce el vínculo entre las partes del cosmos. Él deduce, pues, una cosa de otra y en lo presente tiene la garantía de lo más lejano, sean sonidos, materias o formas: lo mismo que en nosotros, cuando una víscera sufre, sufre también otra con ella, y la enfermedad de un dedo se refleja en la ingle, sin que en absoluto sufran las
d partes intermedias, que son muchas [23], pues ambos pertenecen a un mismo ser vivo y entre ellos existe algo que los une más que al resto. Y lo cierto es que incluso con alguno de los dioses del interior del cosmos está en relación una piedra o una planta de aquí, por medio de las cuales aquél, al experimentar idénticas afecciones [24], cede ante la naturaleza y se ve sujeto al encantamiento: lo mismo que quien pulsa el bordón no hace vibrar la cuerda de al lado, la epógdoa, sino la epitrita y la prima [25]. Esto es ya algo propio de esa concordia tan primitiva, pues, igual que en el caso del vínculo, existe también un desacuerdo entre las partes. Y es que el cosmos no es una unidad simple, sino una unidad compuesta de muchos ele-
133a mentos, y en él hay partes bien avenidas y otras reluctantes a las demás partes, aunque esa discordia suya está en consonancia con la concordancia del todo [26], del mismo modo

[23] Cf. Platón, *República* 462c; Plotino, *Enéadas* IV 7, 7.

[24] *Homoiopathôn:* por «homeopatía», diríamos en cierto sentido.

[25] *Tèn hypáten..., tèn epógdoon* (1 1/8), *tèn epitrítēn* (1 1/3): cf. Platón, *Timeo* 36a-b, *kaì tèn nḗtēn:* sonidos ordenados, en este caso, del más grave *(hypátē)* al más agudo *(nḗtē).* Realmente la escala básica de la música griega era el tetracordo *(tetráchordon),* conjunto de cuatro sonidos, que comprendía un intervalo de cuarta *(diatessárōn)* entre el más agudo y el más grave. Los nombres de estos cuatro sonidos eran los de las cuerdas de la lira: *nḗtē* (el más agudo), *paranḗtē, mésē, hypátē* (el más grave).

[26] Cf. Platón, *Sofista* 242d; Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 373d.

que la lira se basa en un sistema de sonidos disonantes y consonantes: la unidad de los contrarios, armonía de la lira y del cosmos [27].

3
Multiplicidad y vínculo de los elementos del cosmos

Pues bien, Arquímedes de Sicilia pedía un punto fuera de la tierra para contrabalancear él mismo la tierra entera [28], pues afirmaba que, mientras estuviera en ella, no tendría fuerza suficiente. El que de algún modo es sabio respecto a la naturaleza del cosmos, una vez colocado fuera de él, ya no podría servirse de su sabiduría, pues para todo lo que al cosmos con- b
cierne necesita del propio cosmos. Por tanto, al desgarrarse esa continuidad, en vano se pondría a observar y las señales que se manifestaran serían símbolos sin vida. Y, así, todo lo divino que existe fuera del cosmos no puede sufrir encantamiento:

...sentado aparte no se preocupa,
ni se inquieta [29].

Pues la naturaleza del intelecto es inabordable; lo sensible es lo que se hechiza. En efecto, el vasto ámbito de la adivinación y los misterios [30] es consecuencia de la multiplicidad y el vínculo entre todo lo que existe en el cos- c
mos: multiplicidad de cosas distintas, vínculo de las que son una sola. También en el caso de los misterios, pero este tema no lo toque nuestro discurso, en obediencia a

[27] Reminiscencia de Heráclito, *Fr.* 51 Diels, (cf. Platón, *Banquete* 187a); cf. Plutarco, *De amicorum multitudine* 96e.

[28] Cf. Plutarco, *Marcelo* 14, 12.

[29] *Il.* XV 106 s.

[30] Seguimos la traducción de ed. Garzya, 1989, pág. 558.

la ley del Estado; admitir, en cambio, la adivinación como objeto de nuestro estudio es algo libre de castigo [31].

De ésta, en general, ya se ha hecho el elogio, dentro de nuestras posibilidades. Lo que ahora traemos entre manos es separar su mejor parte y dedicarnos a ella con el fin de examinarla, teniendo presente que el carácter común a todas sus partes es la falta de claridad, de manera que ninguna puede reclamar como demostración las consideraciones hechas sobre la naturaleza en su conjunto. La razón
d revelaba que también hay en esto, como en los secretos de los misterios, algo sagrado. Por eso, ni siquiera los oráculos pronuncian respuestas comprensibles para todos —y de ahí que se le llame Loxias [32] al vaticinador de Pitón [33]—, y aquello del «muro de madera» [34], que el dios propuso como salvación de los atenienses, en vano lo habría escuchado la asamblea del pueblo si Temístocles no hubiera interpretado el sentido del oráculo. En vista de ello, entonces, no podría ser en absoluto rechazable la adivinación por medio de los sueños por el hecho de tener en común con los demás tipos y con los oráculos el carácter críptico.

[31] En estas fechas, la represión oficial de la magia y la adivinación (en consonancia con la condena de estas prácticas por el cristianismo) es un hecho, si bien se atempera su violencia «gracias al influjo humanitario de la Iglesia»: cf. L. Gil, *Censura en el mundo antiguo,* Madrid, 1985, págs. 265 ss., especialmente pág. 276. La oniromancia, sin embargo, parece que pudo ser tolerada en cierta medida: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 560, n. 17.

[32] Sobrenombre de Apolo, «el torcido», que comúnmente se relaciona con la ambigüedad de sus oráculos.

[33] Delfos.

[34] Cf. Heródoto, VII 141 ss.; Plutarco, *Temístocles* 10.

4
El alma tiene en sí misma las imágenes del devenir

Hemos de aplicarnos, mayormente, a esta clase de conocimiento porque procede de nosotros mismos, de nuestro interior, y es propio de cada una de las almas. Y es que el intelecto posee las imágenes de los seres —lo afirma la filosofía antigua [35]—. Nosotros añadiríamos que el alma posee las del devenir, puesto que la relación del intelecto con el alma es la misma que la del ser con el devenir. Así, alternativamente, el primero es al tercero como la segunda al cuarto y, si lo consideramos a la inversa, no estaríamos diciendo menor verdad, siguiendo las directrices de nuestra ciencia [36]. De este modo se podría aceptar lo que nosotros juzgamos cierto, que las imágenes del devenir las posee el alma [37]. Las posee, por tanto, todas, pero pone delante sólo las que interesan y las refleja en la fantasía [38], por medio de la cual el ser vivo aprehende lo que allí reside [39]. Pues bien, lo mismo que nada conocemos de la actividad del intelecto antes de que éste comunique su fuerza gobernante [40] al órgano común [41], y lo mismo que todo lo que no llega al alma le pasa desapercibido al ser vivo, así tampoco aprehendemos nada de lo que hay en el alma primera antes

134a

b

[35] Cf. Platón, *Parménides* 132b; Proclo, *In Parmenidem* II 744.

[36] Es decir, «de nuestros principios científicos» o «matemáticos».

[37] Cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 383f; Porfirio, *Sententiae* 16.

[38] La facultad representativa o imaginativa.

[39] Aunque Sinesio no conoció a su contemporáneo Agustín de Hipona, las concepciones de ambos en este punto son similares: cf. ed. Garzya, 1989, págs. 560 s., n. 21.

[40] Cf. Jámblico, *Mist. Egipc.* II 1.

[41] *Tôi koinôi:* al órgano de autoridad y rector (cf. los términos en otro contexto, Tucídides, V 37): el alma.

de que lleguen sus improntas [42] a la fantasía [43]. Parece ser
c ésta una vida que ha descendido a un nivel menor y que se basa en la peculiaridad de su naturaleza. Sí están en ella presentes las facultades sensoriales, pues incluso vemos los colores, oímos los ruidos y recibimos una impresión, de lo más hiriente, del tacto, aun estando inactivas las partes orgánicas del cuerpo. Acaso este género de percepción no sea muy válido, pero lo cierto es que a través de él nos ponemos muchas veces en relación con los dioses, que nos amonestan, nos dan sus respuestas y, por lo demás, cuidan de nosotros. En vista de ello, no siento extrañeza ante el hecho de que alguien haya obtenido un
d tesoro como regalo de un sueño, ni de que uno, que se echó a dormir sin saber nada del arte de las Musas, venga a soñar luego con ellas y, por haber dicho u oído algo, sea ya un poeta con recursos, como los que nuestro tiempo produce; ni siquiera esto es demasiado absurdo [44]. Y voy a pasar por alto los complots descubiertos y todos los casos en que el sueño, como un médico, hizo sanar una enfermedad [45], pero, cuando éste le abre al alma el camino hacia las más perfectas visiones de los seres —cosa que ella jamás había pretendido, ni siquiera había puesto nun-
135a ca su pensamiento en tal ascensión—, eso sería lo más

---

[42] *Ekmageîa:* cf. PLATÓN, *Teeteto* 191c, 194d-e; ARISTÓTELES, *Del alma* 429a27; PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 374e-f.

[43] Que sería la segunda alma. Sobre la primera alma, cf. PLOTINO, *Enéadas* I 1, 8, 5 ss.

[44] Quizá Sinesio esté aludiendo a HESÍODO, *Teogonía* 22 ss.

[45] Fundamentalmente por la práctica de la *incubatio,* tanto pagana (con su más famosa muestra en el templo de Asclepio en Epidauro) como, posteriormente, cristiana: cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio...* (cit. en nuestra introducción al *Sobre los sueños,* n. 1), págs. 23 ss.

sublime para los seres vivos: que trascienda su naturaleza y se una a lo inteligible después de haber vagado tanto, hasta el extremo de no saber de dónde vino. Y si alguien considera grandiosa esa elevación [46], pero no tiene confianza en absoluto en que a través de la fantasía pueda conseguirse aquella feliz unión, que escuche los oráculos sagrados y lo que dicen sobre los diferentes caminos. En efecto, después del catálogo completo de medios para elevarse desde aquí, conforme a la manera por la que es posible acrecentar la semilla interior, dicen:

A unos les concedió aprehender por la enseñanza el sím- b
[bolo de la luz;
a otros, incluso durante el sueño, les implantó el fruto de
[su fuerza [47].

¿Ves? Han distinguido tajantemente lo propio de cada aprendizaje. A uno, dice, se le enseña en estado de vigilia, a otro durante el sueño. Pero, en estado de vigilia, es un hombre el que enseña; al que está dormido, en cambio, es un dios el que le implantó el fruto de su fuerza, de modo que es lo mismo aprender y obtener, mientras que implantar el fruto es más que el mero enseñar.

5
La «fantasía» es el sentido de los sentidos

Pero esto sólo ha de ser tenido en cuenta por nosotros como indicativo del aprecio que merece la vida de la fantasía frente a quienes no reconocen el mínimo valor en ella. Así que no es extraño que ésos, llevados de su vana sabiduría, se decidan a adherirse c
a las prácticas prohibidas por los oráculos, que dicen así:

---

[46] Cf. *H.* I 376, n. 65.

[47] *Oráculos caldeos, Fr.* 118 Des Places.

Ni (son verídicas) las disecciones de víctimas y vísceras:
[todos éstos no son sino juegos[48],

y recomiendan evitarlos. Aquéllos, sin embargo, como si estuvieran por encima de la masa, estiman conveniente poner en práctica artes para predecir el futuro, empleando cada uno una distinta, pero miran con desdén los sueños en la idea de que constituyen un hecho divulgado, del que participan por igual tanto el ignorante como el sabio.
d Entonces, ¿qué pasa si el sabio lo es en tanto en cuanto recibe en mayor medida lo que es vulgar? Pues lo cierto es que también los demás bienes, y de éstos principalmente los mayores, se presentan como los más vulgares. Nada hay, en efecto, entre las cosas visibles más divino ni más común a todos que el sol. Y si ver con los propios ojos a Dios es un acontecimiento dichoso, captarlo por medio de la fantasía es una visión[49] aún más estimable. Y es que éste es el sentido de los sentidos, porque el espíritu representativo[50] es el órgano sensorial más común y el cuer-
136a po primero del alma. Está él escondido en el interior y ejerce el mando sobre el ser vivo, como desde una acrópolis[51], pues en torno a él mismo la naturaleza fundó toda la actividad de la cabeza. El oído y la vista no son sentidos, sino órganos auxiliares del sentido general y, como porteros del ser vivo, anuncian a su señor lo que de puertas afuera se percibe y son ellos los que golpean la puerta de los órganos sensoriales externos. Y ese sentido gene-

---

[48] *Ibid.* 107 Des Places.

[49] *Autoptêsai... autopsías:* cf. Jámblico, *Mist. Egipc.* II 4, VII 3.

[50] *Phantastikòn pneûma:* otra definición de «fantasía», cf. ed. Garzya, 1989, pág. 28.

[51] Cf. Sinesio, *Calv.* 76a, n. 100.

ral [52] es completo y perfecto en todas sus partes: oye con el espíritu entero [53] y con él entero ve y ejecuta todo lo demás [54]. Reparte también sus otras facultades, cada una b a un sentido, y todas por separado salen avanzando del ser vivo: son como unas líneas rectas que de un centro emanan y en ese centro convergen [55]; todas son una sola por su raíz común y son, a la vez, muchas por sus divergentes caminos [56]. Pues bien, la percepción a través de esos órganos que sobresalen es vivísima, pero no es percepción real antes de llegar a aquella que es la primera: la que es más divina y más próxima al alma, la percepción inmediata.

6 *Los sentidos pueden engañarnos*

Si, al valorar las percepciones corporales con arreglo al conocimiento —ya que, mayormente, lo que sabemos es lo que hemos visto—, renegamos de la fantasía en la idea de que es menos fidedigna que los sentidos, parecerá que nos olvidamos de que tam- c poco el ojo muestra toda la verdad, sino que unas veces no nos la muestra y, otras, nos engaña, sea respecto a la naturaleza de lo visto, o al medio a través del cual se ve. Pues, según la distancia, las cosas son más pequeñas o más grandes, y más grandes también si se las ve a través del agua [57] —un remo da la impresión de estar roto [58]—. La

[52] El ya mencionado «espíritu representativo».

[53] *Hólōi... tôi pneúmati:* se sobreentiende «la fantasía».

[54] Para un comentario de este pasaje, cf. R. Ch. Kipling, «The *Óchēma-Pneûma* of the neo-platonists and *De insomnis* of Synesius of Cyrene», *Amer. Journ. of Philol.* 43 (1922), 318-330.

[55] Cf. *H.* IX 69 s.; Plotino, *Enéadas* III 8, 7.

[56] *Próodon:* cf. Plotino, *Enéadas* VIII 5, 6, etc.

[57] El fenómeno lo explica Macrobio en sus *Saturnales* VII 14, 2.

[58] Se sobreentiende, «al verlo a través del agua».

vista puede también engañar por propia deficiencia, pues, cuando está el ojo legañoso, lo que muestra son cosas confusas e indistintas. Y, por tanto, aquel cuyo espíritu representativo esté enfermo, que no exija una visión clara y limpia. Qué enfermedad es la suya, por qué esas legañas [59] y esa visión turbia y con qué se limpia y se clarifica para retornar a su estado natural, de todo eso infórmate preguntándoles a los secretos de la filosofía, por obra de la cual, después de purificarse en sus misterios, aquélla queda poseída por la divinidad. El mal que penetra antes de que la fantasía introduzca a Dios en sí misma, sale rápido. Y quien la conserva pura por medio de una vida conforme a la naturaleza, puede servirse de ella, que siempre estará lista, de manera que, así, de nuevo resulta ser lo más común a todos [60]. Pues este espíritu [61] está atento a la disposición del alma y no carece, en sí mismo, de una afinidad de sentimientos con ella [62], como lo está la envoltura corporal, que se asemeja a la concha de una ostra y que se mantiene contrapuesta a las mejores disposiciones del alma [63]. Pero lo cierto es que aquel espíritu [64] es el vehículo [65] primero y propio del alma: si ella se encuentra en buen estado, se vuelve sutil y etéreo; pero, si se encuentra mal, engorda y se hace tierra. En definitiva, él constituye la tierra de nadie entre la irracionalidad y la razón, entre lo incorpóreo y lo corpóreo, una frontera común entre am-

[59] Cf. *H.* I 648, n. 97.

[60] Cf., arriba, 135d.

[61] El «representativo», la fantasía.

[62] *Asýmpathes:* falto de «simpatía».

[63] *Antíthesis / diáthesis.*

[64] Cf., arriba, 135 d.

[65] *Óchēma,* cf. PLATÓN, *Fedón* 85d, *Timeo* 41e, 44e, 69c; JÁMBLICO, *Mist. egipc.* V 12.

bos [66], y por medio de él lo divino entra en contacto con el último grado [67]. Por esta razón es difícil también que se le pueda aprehender a través de la naturaleza de la filosofía [68]. Y es que recoge la colecta que le corresponde de cada uno de los extremos, como vecinos suyos que son, y, por ello, aparecen juntas en una sola naturaleza cosas b tan distanciadas entre sí [69].

7
Sin la fantasía no se conciben los pensamientos

Además, el ámbito de la sustancia fantástica lo difundió la naturaleza por muchas partes del mundo. En efecto, desciende hasta los seres, en los que ya no hay un intelecto y, entonces, ya no es el vehículo de un alma más divina, sino que monta [70] sobre las potencias situadas debajo: ella es, así, la razón del animal [71] y muchos de estos seres piensan y obran necesariamente de acuerdo con ella. Lo cierto es que incluso en los irracionales se purifica como para hacer que penetre algo superior. Todos los géneros de demonios [72] existentes lo son en esta clase de vida, pues ellos, en todo su ser, no constituyen sino imágenes reflejadas en el devenir de c las cosas; en el hombre, en cambio, obra [73], muchas veces,

---

[66] Cf., arriba, 135d: «El espíritu representativo... es el cuerpo primero del alma».

[67] La materia.

[68] Es decir, en términos científicos.

[69] Cf. PORFIRIO, *Sententiae* 29 y 35.

[70] El verbo empleado es *epochéomai*, que con este sentido metafórico aparece en PLOTINO, *Enéadas* I 1, 8, 9: «(Dios) montado sobre la naturaleza inteligible».

[71] Es decir, cumple en el animal las funciones de la razón: cf. ARISTÓTELES, *Del alma* 428b10, 428d18.

[72] Sobre los *daímones* y la demonología de Sinesio, cf. ed. GARZYA, 1989, págs. 26 ss.

[73] Se sobreentiende, la fantasía.

por sí misma y sola [74], o, más a menudo, en unión de otra facultad. Y es que los pensamientos no los concebimos sin representaciones, a menos que alguien, por un momento, acaso haya tenido contacto con una forma inmaterial. Trascender la fantasía es algo no menos difícil que gozoso, pues la inteligencia, dice él [75], y la mente son algo apreciable para todo aquel que las conserve hasta la vejez —se refiere a la mente que carece de fantasía—, de manera que la vida que ha progresado, o es de la fantasía o de la inteligencia que se sirve de la fantasía [76].

d En efecto, este espíritu, el «psíquico» [77], al que también llaman «alma espiritual» los bendecidos por el saber, se convierte en un dios, en un demonio multiforme o en una imagen y, en ellos, expía el alma su pena. Los oráculos, pues, están en consonancia con esto al asimilar a las representaciones oníricas el modo de vida del alma en el más allá, y la filosofía conviene en ser la primera preparación para esa segunda vida [78], porque el estado de las almas, a medida que es mejor, lo hace a aquél [79] más
138a ligero, mientras que el peor le imprime su mancha. Pues bien, o se eleva a las alturas a impulsos de su naturaleza gracias a su calor y sequedad —no otra cosa es lo de «las alas del alma» [80] y, también, aquello de Heráclito, «el alma seca es sabia» [81], imaginamos que se refiere a esto

[74] Cf. Plotino, *Enéadas* I 8, 8.

[75] Platón en el *Filebo* 21d-e, 59d.

[76] Cf. Porfirio, *Sententiae* 16.

[77] *Pneûma... psychikón, ... pneumatikḗn psychḗn:* cf. Plutarco, *De las nociones comunes contra los estoicos* 1084e.

[78] Cf. Platón, *Fedón* 67b; Plotino, *Enéadas* IV, 3, 32.

[79] Al *pneûma psychikón.*

[80] Cf. Platón, *Fedro* 246c-d.

[81] *Fr.* 118 Diels-Kranz.

mismo—, o, volviéndose grueso y húmedo, se introduce en las guaridas de la tierra y por su propensión natural se agazapa y precipita en las regiones subterráneas, pues éste es el lugar más apropiado para los espíritus húmedos. Allí es malhadada y penosa la vida, pero le es posible emerger una vez que se purifica a fuerza de tiempo, de sufrimiento y de pasar por otras vidas [82]. Pues aquélla nace «anfibia» [83] y corre doble carrera y, sucesivamente, tiene trato con lo peor y con lo mejor. La toma prestada [84] b
el alma primordial cuando desciende de las esferas y sube a ella como a una nave para entrar en contacto con el mundo corpóreo. Entabla, entonces, su combate para llevarla consigo o para no permanecer con ella. Difícil sería, en efecto, pero podría suceder que quedara libre sin su compañía, pues no es justo desconfiar de ello, después de conocidos los misterios. Pero torpe sería su ascensión si no devuelven todo lo ajeno a ellas y, por el contrario, abandonan en la tierra lo que arriba tomaron prestado. Para c
una y otra esto sería un regalo de los misterios y de Dios. Pero la naturaleza de aquel espíritu es tal que el alma injertada en él puede secundar su esfuerzo, atraerlo o ser atraída y, en todo caso, estar junto a él hasta ascender allí de donde vino [85]. De este modo, el espíritu agobiado por el peso de su maldad arrastra con él hacia abajo al alma que permitió que quedara abrumado por esa carga. Y éste es el peligro del que los oráculos hacen huir a la semilla intelectual que hay en nosotros:

---

[82] Cf. Platón, *Fedón* 81a ss.; Plotino, *Enéadas* I 8, 10.

[83] La doble vida del alma, la inteligible y la mundana, de que habla Plotino, *Enéadas* IV 8, 4.

[84] Al «alma neumática»: cf., arriba, 134b, n. 43.

[85] Cf. Platón, *Fedón* 65a-d.

No te inclines abajo hacia el cosmos de oscuro destello,
d *q cuyos pies se extiende por siempre el abismo traicionero*
[e informe,
envuelto en tinieblas[86]*, sórdido, espectral*[87]*, sin intelecto*[88].

¿Y cómo podrá ser para el intelecto algo bello una vida trastornada y sin inteligencia? A aquella espectral imagen, en cambio, en virtud del tipo de constitución propio de ese espíritu, le corresponden las regiones inferiores: el igual con su igual se complace[89].

8
Unión y separación del alma y la materia

Si a partir de dos se logra la unidad gracias a su conjunción, entonces también el intelecto podría quedarse hundido en el placer. Sin duda sería el colmo de los males el no advertir siquiera que el mal está presente. Esto es lo propio de los que ni siquiera
139a tratan de salir a flote, como un escirro que, con no dañar, tampoco da idea de cómo librarnos de él. Y, por eso, el arrepentimiento es algo que eleva. Pues quien está a disgusto con las circunstancias en que se halla, planea la fuga, y la parte más importante de la purificación es la voluntad: gracias a ella los hechos y las palabras se tienden la mano, pero, si falta, cualquier ceremonia purificadora es ineficaz, por verse privada de lo fundamental, el estar de acuerdo. Y, por eso, tanto aquí como en el más allá, el mayor y mejor servicio para la ordenación de los seres
b lo presta su enjuiciamiento, porque trae como pago las penalidades y purifica al alma del gozo atolondrado. Tam-

[86] *Amphiknephés:* cf., abajo, 140d y 141c.

[87] Literalmente, «que se complace en espectros»: cf. *H.* I 93, n. 14.

[88] *Oráculos caldeos, Fr.* 163 DES PLACES.

[89] Expresión proverbial *(Corp. paroem. Graec.* I 350, 15 s.) con origen en *Od.* XVII 218.

bién, las inmerecidamente llamadas desgracias contribuyen en gran parte a soltar los lazos que mantenemos con las cosas de aquí. Y la providencia primera se introduce en los que tienen intelecto gracias a eso mismo por lo que desconfían de ella quienes no lo tienen. Así, no hay manera de que el alma escape jamás de la materia si no tropieza con el obstáculo de ningún mal en relación con este mundo. Por ello, debe pensarse que esa tan célebre buena suerte de las almas fue ideada como una trampa por parte de los poderes del mundo inferior [90]. De este modo, sea otro el que diga que a las almas, al salir de aquí, se les daría la pócima del olvido [91]: es al entrar en la vida cuando c
se le ofrece al alma esa pócima del olvido, suave y dulce como miel, propia de aquí. Pues ella, una jornalera, al bajar a la primera vida voluntariamente se hace esclava en vez de trabajar a jornal [92]. Aquello suponía cumplir una obligación de acuerdo con la naturaleza del cosmos, según mandaban las leyes de Adrastea [93]. Pero, seducida por el hechizo de los dones materiales, ha experimentado una situación similar a la de unos hombres libres asalaria- d
dos por un tiempo convenido, quienes, presos de la belleza de una sirvienta, están dispuestos a quedarse y consienten en ser esclavos del señor de su amada. También nosotros, cada vez que con profunda convicción gozamos de algo corporal o ajeno, que aparenta ser un bien, damos la impresión de ceder ante la naturaleza de la materia, por lo

[90] Cf. PLATÓN, *Fedro* 249a.

[91] Cf. MACROBIO, *Comm. Somn. Scip.* I 12, 9.

[92] Cf. *H.* I 571 ss.

[93] De estas leyes de Adrastea (diosa identificada con Némesis) en relación con las almas habla PLATÓN, *Fedro* 248c, y cf. EMPÉDOCLES, *Fr.* 115, 1 DIELS-KRANZ; PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 1. Sinesio las menciona también en la *Carta* 5.

bella que es. Ésta acepta nuestra capitulación como documento escrito y secreto y, en el caso de que queramos desligarnos, como si fuéramos libres, declara que somos prófugos e intenta hacernos volver [94] y nos trata como desertores, leyéndoles a todos el documento escrito. Entonces sí que el alma necesita de la mayor fuerza que pueda y
140a de la ayuda de Dios, porque no es insignificante la tarea de borrar la escritura de la propia capitulación, usando acaso hasta la violencia. Y es que entonces entran en juego también las penas que impone la materia, conforme a lo determinado por el destino, contra quienes no obedecen las riendas de sus leyes. Esto y no otra cosa eran los llamados trabajos que, según las sagradas leyendas, soportó Heracles [95] y cualquier otro que animosamente haya luchado por su libertad, hasta hacer que su espíritu llegue allí donde no alcanzan los brazos de la naturaleza. Y si el salto cae dentro de sus límites, se tira hacia atrás de nuevo: necesita de más enconado esfuerzo, pues la materia se despreocupa de lo que ya se le presenta como algo extraño [96].
b Ella, aunque el alma renuncie a la ascensión, reclama su castigo por el intento y le propone otras vidas, pero ya no de las dos tinajas que Homero veladamente insinúa que son las dos partes de la materia [97]: Zeus, en aquel pasaje del poema, es para él un dios señor de la materia, distribuidor de la duplicidad del destino, de cuyas manos nunca nos llega el bien sin venir mezclado con el mal —de lo peor, sin embargo, en toda su pureza ya algunos han participado—. En definitiva, todas las vidas están conde-

---

[94] Cf. Empédocles, *Fr.* 115, 13 Diels-Kranz; Plotino, *Enéadas* IV 8, 5.

[95] Cf. *H.* VIII 16, n. 6.

[96] Cf. Platón, *Fedro* 247b.

[97] Se alude a *Il.* XXIV 527 s. Cf. *H.* I 661 ss.

nadas al extravío para el alma que, tras su primer descenso, no ha corrido a dar de nuevo el salto.

9 *Descenso y ascenso del alma*

Veamos ahora qué grande es esa región intermedia de la que el espíritu [98] es ciudadano. Al caer el alma hacia abajo, c decía la razón que aquél quedó abrumado por el peso y se hundió hasta tropezarse con ese lugar «de oscuro destello y envuelto en tinieblas» [99]. Pero, cuando asciende, él la acompaña hasta donde tiene fuerzas para seguirla, y las tiene hasta llegar al extremo opuesto. Escucha, pues, lo que dicen también los oráculos al respecto:

Y no le dejarás al precipicio los desechos de la materia,
pero también la imagen tiene su parte en la región en- d
[vuelta en luz [100]

—este término se contrapone a «envuelto en tinieblas»—. Sin duda en estas palabras se podría entrever, con agudeza, algo más. Pues no sólo parece que el alma eleva hacia las esferas celestes la naturaleza que de allí le viene, sino que también, según dice, junto con la mejor parte de sí misma manda hacia arriba todo lo que del fuego y del aire de las alturas arrastró al descender a la naturaleza de las imágenes, antes de revestirse con la corteza terrestre: esos «desechos de la materia» no podrían ser, pues, el cuerpo divino. Y tendría sentido el hecho de que cuantos 141a elementos participan en común de la naturaleza y constituyen una unidad en absoluto se hallan sin relación, mayor-

[98] Cf., arriba, 137a.

[99] Cf., arriba, 138d, n. 86.

[100] *Oráculos caldeos, Fr.* 158 DES PLACES.

mente aquellos para los que hay una zona de vecindad, como el fuego, que está muy cerca del alma por su forma de círculo [101]; mas no la tierra, que es el ínfimo de los elementos existentes. Pero si los mejores, tras ceder ante los peores, disfrutan de esa unión y acaban en el fango con la pureza de su cuerpo —como si éste hubiera venido a ser propiedad de aquel a quien, en el encuentro, se le concedió la primacía—, quizá, entonces, también los peo-
b res, sin resistirse a la actividad del alma, sino mostrándose dóciles y obedientes en secundarla ellos mismos y poniendo esa naturaleza suya intermedia, sin trastorno alguno, bajo la hegemonía de aquella que es la primera [102], podrían así, junto con ella, hacerse éter y dirigirse hacia arriba y, si no hasta el último extremo, sí podrían, sin embargo, alcanzar la zona más alta de los elementos y gustar de esa región «envuelta en luz» [103]: pues en ella poseen, según se dice [104], una parte, esto es, se encuentran en uno de los grados de ordenación de la esfera celeste.

10
Cuestiones acerca del espíritu psíquico

Pero, acerca de lo que se ha dicho sobre esa porción de los elementos, es lícito desconfiar o confiar. En cuanto a la sustancia corporal que de allí proviene,
c no tiene otro recurso conforme a la naturaleza sino, al tiempo que el alma asciende, levantarse de su caída y elevarse con ella, para quedar acomodada entre las esferas celestes, esto es, devuelta a su propia na-

---

[101] El fuego forma una de las zonas concéntricas del universo de Sinesio: cf. *H.* V 9 ss.

[102] Cf., arriba, 134b y 138b.

[103] Cf., abajo, n. 105.

[104] Quizá en un oráculo perdido. Para todo este capítulo IX cf. PORFIRIO, *Sententiae* 29.

turaleza. Pues bien, esas dos son las zonas extremas: la «envuelta en tinieblas» y la «envuelta en luz» [105], dispensadora ésta de la suma felicidad y aquélla de la malaventura. Pero ¿cuántas crees que serán las regiones intermedias en la bóveda [106] del cosmos, semiiluminadas y semientenebrecidas, en todas las cuales el alma tiene su estancia d
junto con este espíritu [107], cambiando ella su carácter, su forma y su vida? Pues bien, en su carrera ascendente hacia su originaria nobleza, se hace depósito de la verdad, ella que es pura, diáfana e inmaculada, siendo, como es, diosa y, si quiere, profetisa. Cuando desciende, sin embargo, se vuelve sombría, indefinida y falaz, pues lo nebuloso del espíritu no puede contener la actividad de los seres [108]. Y, mientras se halla en medio, podría fallar en su objetivo o lograrlo. Así, en cualquiera de estos tres grados del alma se reconocería también una naturaleza demoníaca. Pues 142a
decir en todo o en parte la verdad es algo divino o cercano a lo divino; por el contrario, errar en las predicciones es algo constante en los seres que se revuelven en la materia, de manera pasional y ambiciosa. De este modo, pues, la hez se presenta siempre bajo el aspecto de un dios o de un demonio de mayor dignidad [109] y, de un salto, ocupa el lugar preparado para la naturaleza mejor.

---

[105] Cf., arriba, 138d (n. 86), 140d; *H.* I 155.

[106] Cf. *H.* II 156, n. 21.

[107] «Con 'pneuma' Sinesio intende verisimilmente un involucro etereo dell'anima il quale diviene più spesso a mano que essa discende dalla regione siderale verso la materia terrestre» (ed. GARZYA, 1989, pág. 576, n. 54): cf. ARISTÓTELES, *Gener. animal.* 736b; PROCLO, *Institutio theologica* 208.

[108] Cf. PORFIRIO, *El antro de las Ninfas de la Odisea* 11.

[109] El término *síraion* lo emplea Sinesio metafóricamente. Para otras interpretaciones cf. ed. TERZAGHI, 1944, n. *ad loc.*

A partir de aquí podríamos indagar en qué grado se
halla el alma cuando está en el hombre. Todo aquel que
goce de un espíritu representativo puro y bien definido,
b capaz de recibir, tanto en la vigilia como en el sueño,
improntas verdaderas de los seres, ése tendría la promesa,
en lo que toca a la constitución del alma, de mejor suerte.
Especialmente, de esas imágenes que él propone y de las
que se ocupa, cuando no hay nada exterior que lo pertur-
be, podemos captar en qué disposición coincide que se en-
cuentra el espíritu psíquico, mientras la filosofía nos pro-
cura los criterios precisos para cómo se debe mantenerlo
y para cuidar también de que jamás se vea extraviado. El
mejor cuido será que obre de acuerdo con su capacidad de
c comprensión [110] y, en una palabra, que las pretensiones de
su vida sean intelectuales, tanto como pueda, anticipándo-
se a los asaltos de representaciones absurdas y atolondra-
das [111]. Pues el hecho de que uno se interese sólo por lo
necesario, eso ya es estar vuelto hacia lo mejor y ser inac-
cesible a lo peor. El impulso intelectual es un agente más
incisivo y eficaz que todos los que se conciertan para com-
batir al espíritu, pues lo hace inefablemente sutil [112] y, ele-
vándolo, lo dirige hacia Dios. Esa actuación que se produ-
ce arrastra al espíritu divino a conectar con el alma, dado
su parentesco con ella. Lo mismo ocurre, pero al contra-
rio, cuando, por culpa de su gordura, se comprime y se
d hace demasiado pequeño como para rellenar los espacios
para él establecidos por la providencia que modeló al hom-
bre —esos espacios son las cavidades del cerebro—: enton-

---

[110] «In conformità con le capacità que avrà acquisite *(epiblētikḗn)*» (ed. Garzya, 1989, pág. 579).

[111] Cf. Porfirio, *Sententiae* 32.

[112] Cf., arriba, 137a.

ces, puesto que la naturaleza no tolera ningún vacío en los seres, penetra un espíritu maligno. ¿Y qué sufrimiento no padecería el alma al compartir su hogar con un mal abominable? Y es que los espacios producidos precisamente para que sean propiedad del espíritu han de ser por naturaleza rellenados con uno peor o mejor. Aquél constituye el justo castigo de los impíos que manchan lo divino que hay en ellos; éste, el ideal de la piedad o algo cercano a ese ideal.

11
La adivinación por los sueños es muy útil y fácil de conseguir

Pues bien, nosotros, puestos a hablar 143a
sobre la adivinación por medio de los sueños, para que los hombres no la menosprecien, sino que la practiquen, teniendo en cuenta la utilidad que le reporta a su vida, con ese fin nos hemos ocupado a fondo de la sustancia representativa. A raíz del discurso, sin embargo, apenas está demostrada su utilidad inmediata. El fruto mejor de un espíritu sano es la elevación del alma, una ganancia realmente sagrada, de modo que también es un ejercicio de piedad procurar que poseamos esta facultad adivinatoria. Ya algunos también, por tal razón, atraídos por su avidez de presciencia, prefirieron una mesa
santa y sin soberbia a otra repleta y aceptaron con cariño b
un lecho puro e inmaculado. Quien utiliza, pues, su lecho como si fuera el trípode de Pitón [113] lejos está de hacer de las noches, que en él pasa, testigos de su desenfreno: al contrario, se arrodilla ante Dios y le reza. Grande llega a ser lo que poco a poco se va formando y lo que por otro motivo se produjo acabó por hacerse mayor: llegaron, así, a quedar enamorados de Dios y, a veces, unidos a él quienes, en un principio, nada de esto pretendían. No

[113] Delfos.

es conveniente, en absoluto, que nos despreocupemos de la adivinación, porque ella traza la senda hacia lo divino y trae aparejada la más valiosa de las facultades del hom-
c bre. Esta utilidad, pues, de un alma unida a Dios ni siquiera puede mermarse por el hecho de que se la considere digna del contacto con lo superior.

No da ella, pues, la espalda al ser vivo, sino que, desde su lugar de vigilancia, inspecciona lo de aquí abajo, viéndolo mucho más claramente que si estuviera en su compañía y confundida con lo que es inferior, de modo que, con permanecer inmóvil, le dará al ser vivo las imágenes del devenir [114]. Y a esto se ajusta el dicho «descendiendo sin descender» [115], cuando el ser superior, sin depender de
d nadie, se preocupa del inferior. Esta facultad adivinatoria yo estimo que debo tenerla a mi disposición y legarla a mis hijos: para conseguirla no hay necesidad de hacer, bien pertrechado, un largo camino o una navegación allende las fronteras, como a Delfos o al santuario de Amón [116], sino que basta lavarse las manos, guardar silencio y echarse a dormir:

Ella se bañó, tomó para su cuerpo vestidos limpios
y le rogaba así a Atenea [117].

---

[114] Cf., arriba, 34a.

[115] En un proverbio que también se lee en la *Carta* 41.

[116] Sinesio cita los oráculos de Delfos («Pitón» en el original) y de Amón (en el oasis de Siwa en el desierto libio: cf. Heródoto, IV 181). De la decadencia del de Delfos ya se hacían eco Juvenal, VI 553 ss., Estrabón, IX 3, 4 ss. y Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 414c ss. (para su total ruina habrá que esperar a la época de Juliano). El de Zeus-Amón sobrevivió algo más: cf. Prudencio, *Apoteosis* 438 ss.

[117] *Od.* IV 750 ss., 759 ss., XVII 48 ss.

Así pediremos el sueño, como quizá lo
12 *Todos pueden tener un sueño* pidió Homero. Si eres merecedor de ello, el dios que está tan lejos se te acerca, y es que, a veces, incluso se les presen- 144a
ta a quienes se durmieron sin haber hecho nunca nada de esto. Ése es todo el ritual de la ceremonia, en la que nadie lamentó jamás su pobreza por tener, en este respecto, menos que el rico. Algunas ciudades, es cierto, eligen a sus hierofantes [118], como los atenienses a sus trierarcas [119], de entre los ciudadanos de mayor censo. También se necesitan cuantiosos gastos y no menos suerte para conseguir hierba cretense, una pluma de ave egipcia, un hueso ibérico y, ¡por Zeus!, cualquier otra mara- b
villa que nazca o crezca en algún rincón de la tierra o el mar [120],

por donde se pone Hiperión [121] *o por donde sale* [122].

En efecto, estas y otras muchas cosas semejantes se cuentan acerca de los que practican el arte de la adivinación externa: ¿qué hombre de la calle podría contar con sufi-

---

[118] Sumo sacerdote, especialmente el que iniciaba en los misterios de Eleusis.

[119] Capitán de una nave trirreme y, también, el ciudadano rico que la conservaba y equipaba durante un año (trierarquía).

[120] Sobre el uso de *sýmbola* diversos (animales, hierbas, piedras, etc., catalogados por Proclo) para obtener oráculos, cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (cf. *Himno* I, n. 67), págs. 275 ss.

[121] El sol. Hiperión es uno de los Titanes (Hesíodo, *Teogonía* 134; y cf. Sinesio, *H.* III 20, n. 6, VIII 50, *Peonio* 313c). En origen es una personificación del sol (cf. *Il.* VIII 480, XIX 398, etc.). Posteriormente se identificará como padre de Helio (cf. Hesíodo, *Teogonía* 374; *Himno homérico a Ceres* 26; etc.).

[122] Es cita no literal de *Od.* I 24.

cientes bienes para eso? El sueño, por su parte, lo ve [123] el ciudadano de quinientos medimnos [124] y lo ve el de tres-
c cientos, y no menos el *zeugita,* que trabaja la tierra imprescindible para sobrevivir, y también el que se sienta al remo e, igualmente, el jornalero, el *isóteles* y el que paga el impuesto de meteco. Para Dios no hay diferencia entre un Eteobútada [125] y un Manes recién comprado [126]. Lo popular de este tipo de adivinación es muy humano; su simplicidad y sencillez sin preparativos accesorios, muy filosóficas; su carácter no violento, piadoso; sin embargo, el estar presente en todas partes y el no tener que recurrir al agua, a una piedra o a una hendidura en la tierra [127], esto

---

[123] La expresión es acorde con la mentalidad griega, que concebía el sueño como una realidad objetiva: cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* pág. 106; y G. Björk, *«ónar ideîn.* De la perception du rêve chez les anciens», *Eranos* 45 (1946), 309.

[124] Antigua medida griega de capacidad (unos cincuenta y dos litros). Sinesio va a mencionar las clases establecidas por Solón: *pentakosiomédimnoi,* los más ricos (ciudadanos con una renta de quinientos medimnos de cereal), *hippeîs* o caballeros *(triakosiomédimnos* en el texto, con una renta de trescientos), *zeugîtai,* así llamados porque podían mantener una yunta de bueyes (con doscientos), y *thêtes* o jornaleros (con menos de doscientos): cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* VII; Plutarco, *Solón* 18. Por su parte, los metecos eran los extranjeros libres, privados de derechos civiles, que pagaban un impuesto especial «de extranjería» *(tò metoíkion),* mientras que los *isoteleîs* eran metecos de mayor posición económica y, por ello, aun no siendo ciudadanos, estaban sujetos a sus mismos tributos: cf. Aristóteles, *Const. de los aten.* 58.

[125] Miembro de la familia a la que pertenecía el sacerdocio hereditario de Atenea Políade.

[126] Manes, que es un rey legendario de Lidia en Heródoto, I 94, solía ser el nombre del esclavo frigio o del tipo del bobalicón en las comedias: cf. Estrabón, VII 3, 12; Aristófanes, *Ranas* 965.

[127] Recuérdense los actos rituales que precedían al trance de la Pitia: cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* págs. 79 s.

es lo que más la acerca a la divinidad. Y el hecho de que nosotros, por causa de esta forma de adivinación, no nos veamos ocupados en una tarea exclusiva, ni nos quite tiempo, es también lo primero digno de mencionarse. Nadie, d
por supuesto, deja algo de interés que tenga entre manos para irse a su casa a dormir, con el propósito fijado de soñar. Pero las horas que el ser vivo necesita consumir en razón de su naturaleza, dado que nuestra constitución no nos permite estar siempre en actividad y despiertos, ésas son las que vienen a traerles a los hombres aquello del dicho, «más importante que la obra es su apéndice» [128], añadiendo lo deseable a lo necesario y el estar bien al mero hecho de ser. Sin embargo, respecto a las artes de presciencia que se realizan por medio de diversos instrumentos, después de que han ocupado la mayor parte de nuestra vida, hay que contentarse con lo poco que nos dejan 145a
para todo el resto de nuestras necesidades y negocios. Si te dedicaras por entero a alguna de ellas, difícilmente sacarías provecho de la adivinación, pues no todo tiempo y todo lugar son apropiados para reunir los preparativos de la ceremonia, ni siempre es fácil llevar aquí y allá los instrumentos que precisa. Pues, para no referirme a otros, sino sólo a aquellos que hace poco se apiñaron en las cárceles [129], pueden ser el cargamento de un carro o de la bodega de una nave, y junto con ellos constituyen otros elementos de la ceremonia quienes la registran por escrito y los testigos. Asimismo, verdad es, y mucha, decir que b
en nuestro tiempo los servidores de la justicia denunciaron muchos casos que, al ser revelados por ellos, quedan expuestos a los ojos y oídos del público profano.

[128] Proverbio no documentado en ningún otro lugar.

[129] Respecto a la represión oficial cf., arriba, n. 31.

Pues bien, entregarse a tales prácticas, además de ser horrible, es algo, estoy convencido, odioso a la divinidad. Y es que el hecho de no *aguardar a que cualquiera actúe* voluntariamente, sino moverlo a fuerza de empujones y como con una palanca, eso es igual que usar la violencia, cosa que el legislador no permite que entre los hombres se haga impunemente. Pues bien, además de todas estas dificultades, que desde luego lo son, quienes persiguen así el conocimiento del futuro tienen también que interrumpir su actividad y, asimismo, si van más allá de sus fronteras,
c tienen que dejar tras de sí su arte: que no es poco trabajo caminar por todos lados llevando de equipaje los aparejos que precisa.

Sin embargo, de la adivinación por medio de los sueños el instrumento es cada uno en persona, de manera que, ni aunque queramos, nos es posible abandonar la sede del oráculo. Si nos quedamos, permanece en casa con nosotros; si salimos al extranjero, nos acompaña en el viaje; con nosotros marcha en el ejército; ejerce con nosotros los deberes de ciudadano y con nosotros trabaja en el campo y en el comercio. No la prohíben las leyes de un Estado malévolo [130], ni podrían hacerlo, aunque quisieran, pues
d contra quienes la practican no tienen pruebas. ¿Qué delito podríamos cometer dormidos? Ni siquiera un tirano podría tomar las medidas necesarias para que no contempláramos visiones oníricas, a no ser que el acto de dormir lo declarara proscrito en su reino. Pero esto es propio de un necio, que quiere lo imposible, y de un impío, que legisla normas contrarias a la naturaleza y a Dios.

[130] Cf. *ibidem*.

13
La fuerza de la esperanza

Pues bien, debemos dirigirnos a este tipo de adivinación mujeres y varones, viejos y jóvenes, pobres y ricos, particulares y gobernantes, los de la ciudad y los del campo, artesanos y oradores [131]. Ella no 146a
declara proscrita a ninguna raza, edad, fortuna o profesión. En todas partes está a disposición de todos, como una profetisa diligente, buena y discreta consejera. Ella misma es iniciadora e iniciada [132], presta a anunciar una buena nueva, de modo que se haga más duradero el placer al anticipar el goce, y a denunciar lo peor, de modo que se pueda uno precaver y contrarrestarlo de antemano. También, de cierto, cuantas cosas útiles y agradables nos ofrecen las esperanzas «que nutren al género humano» [133] y las prudentes y provechosas que tiene el miedo, todas están en los sueños y nada hay que nos persuada a esperar de la misma manera. Y, en efecto, el hecho de las espe- b
ranzas es tan importante y salvador en esta naturaleza nuestra que, según afirman ingeniosos sabios, los hombres no querrían vivir si tuvieran que estar siempre como al principio: renunciarían, pues, a la vida bajo los peligros que se extienden a su alrededor si Prometeo no les hubiera infundido en su naturaleza la esperanza [134], fármaco que los hace perseverar, bajo cuyo efecto consideran el porvenir más fiable que el presente. Las esperanzas tienen tanta fuer-

---

[131] Cf. MÁXIMO DE TIRO, I (VII) 9, pág. 15, 5 ss. HOBEIN.

[132] *Mystagōgós... mýstis:* términos propios de los misterios, especialmente los de Eleusis.

[133] SÓFOCLES, *Fr.* 948 RADT. Para estos «sueños de realización de deseos» *(Wunschträume),* de los que aquí trata Sinesio y que, ya en nuestro siglo, serán analizados por Freud, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio...* (cit. en nuestra Introducción al *Sobre los sueños,* n. 1), págs. 213 s. (n. 85).

[134] Cf. ESQUILO, *Prometeo encadenado* 249 s.

za [135] que el que está encadenado con grilletes, en cuanto le deja a su pensamiento esperar lo que quiera, queda libre, marcha al ejército, en seguida llega a teniente, poco
c después a capitán y luego a general, vence, hace los sacrificios, lleva la corona del triunfo y le sirven un banquete, si quiere, siciliano, o, si quiere, medo [136]. Y, así, mientras pretende ser general, se olvida de sus pies encadenados. Realmente, todo esto es propio de quien sueña despierto y de quien, en sueños, está en vela [137]. Pues ambos estados descansan sobre la misma base, la naturaleza representativa, y, cuando nosotros queremos formar imágenes, ella nos procura esta utilidad: unge nuestra vida con el contento del ánimo y, halagando al alma con erradas
d esperanzas, la sustrae a lo desagradable de la percepción. Cuando, por su propia determinación, nos propone una esperanza —y esto es lo que les ocurre a los que duermen— tenemos como promesa de nuestros sueños una garantía divina. De ese modo, si uno apresta su mente para disfrutar de esas cosas tan grandes que le ofrece el sueño, consigue doble ganancia: alegrarse antes de la adquisición de
147a esos bienes y disfrutar sensatamente de lo que le ha sobrevenido por haber previsto con anterioridad que era importante para su vida. Es así que Píndaro le canta un himno a la esperanza cuando acerca de un hombre feliz dice: «Dulce, recreando su corazón, nutricia de su niñez, le acompaña la esperanza, que es quien más gobierna la mente muy versátil de los mortales» [138]. Podría afirmarse que no

---

[135] Cf. Plutarco, *De superstitione* 165d-e.

[136] Cf., por ejemplo, Platón, *República* 404d, *Leyes* 695a ss.

[137] Cf. Macrobio, *Comm. Somn. Scip.* I 3, 6; y Jámblico, *Mist. egipc.* III 2.

[138] *Fr.* 214 Snell (en el texto de Píndaro leemos *gērotróphos* en vez de *kourotróphos);* cf. Platón, *República* 331a.

se está hablando del estado de vigilia y de los engañosos afanes que nos forjamos a nosotros mismos, sino que con todo esto Píndaro ha pronunciado un elogio de una pequeña parte de los sueños. Pues bien, la adivinación por medio de las visiones oníricas, atendiendo científicamente al fenómeno, nos proporciona una esperanza más segura, para que no creamos que es un género menor de profecía. b
La Penélope de Homero admite dos puertas de los sueños y considera engañosa una de ellas [139], porque no era entendida en el tema onírico. Pues, si hubiera conocido esta ciencia, los habría hecho pasar por la de cuerno. En cualquier caso, ella queda refutada en el poema [140] y da muestras de su ignorancia precisamente con motivo de aquella visión de la que desconfió sin necesidad:

Los gansos son los pretendientes; yo, el águila [141],

«soy Odiseo» [142]. Él estaba bajo su mismo techo y era él c
con quien ella charlaba en su visión. Por medio de estas palabras me parece oír decir a Homero que no se debe rechazar los sueños ni confundir la incapacidad de los intérpretes con la naturaleza de las visiones. Tampoco es justo Agamenón al acusar de falsedad a los sueños, por haber comprendido mal la profecía acerca de la victoria:

Te ordenó armar a los aqueos de cabeza cabelluda,
a todas las fuerzas: entonces, sí, podrías tomar Troya, d
[la de anchas calles [143].

[139] La de marfil: cf. *Od.* XIX 562 ss.; y también JULIANO, *Cartas* 14 BIDEZ; MACROBIO, *Comm. Somn. Scip.* I 7, 6. La tradición de las dos puertas está, asimismo, en VIRGILIO, *Eneida* VI 892 ss.

[140] Cf. *Od.* XXIII 93 ss.

[141] *Od.* XIX 548.

[142] Quizá tomado de *Od.* IX 19.

[143] *Il.* II 28 s. (cf. 11 s.).

Avanza él, pues, con la intención de conquistar la ciudad al primer ataque, porque entendió mal lo de «a todas las fuerzas», que quería decir que lo lograría si armaba hasta el último de los griegos: entretanto Aquiles y su falange de mirmidones permanecían fuera del combate, ellos que eran los más animosos del ejército.

14
Utilidad de este tipo de adivinación para el autor

Pero basta de alabanzas y sentemos nuestras conclusiones. La verdad es que casi he pecado de desconsideración. Que es buena [144] porque acompaña al que viaja por mar, al que se queda en su casa, al comerciante y al general, y porque coopera en todo con
148a todos, eso es lo que poco antes dije; pero lo que a mí mismo me reporta, aún no lo he hecho público. Y, sin embargo, no hay nada con lo que influya tanto en los hombres como el hecho de ayudarlos ella a pensar, y muchas de las dificultades que se presentan en la vigilia, o las aclara por completo, cuando estamos durmiendo, o colabora en solucionarlas. Ocurre, pues, algo semejante a lo que sucede cuando se le pide su parecer a un entendido o cuando es uno mismo el que averigua o reflexiona: conmigo, desde luego, ha colaborado frecuentemente en la composición de este escrito. En efecto, dispuso mi mente, armonizó el esti-
b lo, tachó unas cosas e introdujo en su lugar otras. Además, todo mi aparato [145] lingüístico incluso, tan exuberante e hinchado como era por la novedad de sus términos, debida a mi celo por imitar el ya extraño y antiguo dialecto ático,

---

[144] Se sobreentiende «la adivinación por medio de los sueños».

[145] Sinesio escribe *tẽn hólēn kataskeuẽn tês glõttes* (que intentamos mantener fielmente en la traducción), refiriéndose a las costumbres o normas peculiares de su estilo, que pecaba, según confesión propia, de afectación. Es éste un buen testimonio sobre la distancia que existía entre la prosa clásica y el griego hablado en la época de nuestro autor.

ella lo redujo a unos límites moderados y puso freno a esa hinchazón, amonestándome por medio de una divinidad que me dijo esto o me explicó qué era aquello o me mostró algunos defectos [146] innatos de mi lengua que debían pulirse. También, una vez que estaba cazando, me ayudó a poner en práctica unas trampas contra algunos animales con habilidad para correr y esconderse; y, otra vez que ya iba a renunciar y estaba enganchando los c
caballos para volver, me ordenó que me quedara en mi sitio y me prometió que tendría buena suerte en un día fijado, de modo que confié y permanecí, de mejor talante, a campo raso. Cuando llegó el día fijado, también me llegó la suerte y me mostró la pista de un tropel de fieras, de las que se cazan con red o lanza.

La verdad es que los libros y la caza han sido mi vida, excepto en aquella ocasión en que fui embajador [147]. ¡Ojalá no hubiera visto nunca aquellos tres años de mi vida! Y fue entonces, sin embargo, cuando más veces y en mayor medida me serví de esta adivinación por medio de los sueños. Y es que volvió ineficaces las maquinaciones de hechiceros evocadores de ánimas [148], al revelármelas y salvarme de todas ellas; me ayudó en la consecución de d
ese encargo estatal, de modo que resultara lo mejor para nuestras ciudades [149], y estuvo a mi lado en el encuentro

[146] Sinesio emplea *óchthous* («altura, loma, ribazo») en sentido metafórico, «desniveles, irregularidades, deformaciones», y, asimismo, el verbo *apoleaíno*, «alisar, allanar, pulir».

[147] Del 399 al 402: cf. Introducción general I, 4 y 5. Sólo su elección como obispo en el 410 podrá apartarlo de la caza, los caballos y los libros, sus ocupaciones de siempre.

[148] Un nuevo testimonio del gran auge de la superstición y la magia en el siglo IV.

[149] Las cinco de la Pentápolis libia: Arsínoe Teuquira, Berenice, Ptolemaida, Apolonia y Cirene.

con el rey para que hablara de forma más resuelta que ningún griego antes [150].

A cada cual puede interesarle un tipo de adivinación, pero ésta nos asiste a todos, por ser ese buen demonio [151] que cada uno tiene y actuar con sus recursos también contra las preocupaciones de los que están despiertos. Así, sabia cosa es un alma libre de ese diluvio de sensaciones externas que le introducen toda clase de elementos extraños.
149a Pues las imágenes que hay en ella y cuantas recibe del intelecto, el alma, cuando se encuentra sola, se las ofrece a quienes están vueltos hacia su propio interior y les comunica lo que procede de la divinidad. Y es que convive también con ella, cuando se halla en ese estado, un dios que habita este mundo [152], por provenir la naturaleza del alma de su mismo origen.

15 *Los dos géneros de sueños*

Los sueños de este género son, sin duda, más divinos y del todo, o casi del todo, transparentes y claros, y en absoluto necesitan de un arte interpretativo. Pero éstos únicamente podrían sobrevenirles a los que viven de acuerdo con la virtud, ya sea adquirida gracias a su inteligencia o ya innata en su carácter. En el caso de que me preguntes si a algún otro también le podría sobrevenir, te respondería que es difícil, pero podría ser.
b En cualquier caso, no es por una pequeñez por lo que un sueño de la categoría mayor se le presenta a un afortunado.

---

150 Cf. Sinesio, *Real.* 1a ss.

151 O «genio» *(daímōn).* Sobre la creencia en estos démones tutelares y su influjo posterior cf. *H.* II 267, n. 30; y Porfirio, *Vida de Plotino* 10, 15 ss.

152 *Enkósmios:* cf. *H.* V 39, n. 13.

El otro género de sueños, el frecuente y más común, sería aquel que es enigmático y al que es necesario aplicar el arte interpretativo. Pues tuvo una génesis, por así decirlo, insólita y extraña y, por haber germinado de tales principios, avanza de una manera muy poco clara. En relación con él, pues, lo que ocurre es lo siguiente: todo lo que la naturaleza posee del presente, el pasado y el futuro —ya que también éste es un modo de existencia—, se difunde como simulacros y resurte de la sustancia de aquéllos. En efecto, si cada cosa perceptible es una forma apareada con la materia y en ese compuesto descubrimos un eflujo de c
la materia, la razón capta el hecho de que también la naturaleza de los simulacros es atraída desde fuera, para que, en esas dos partes suyas, el devenir renuncie a la categoría del ser. De todos estos simulacros que se difunden el espíritu representativo constituye un espejo [153] que los refleja con muchísima claridad. Aquéllos, dando vueltas en vano y resbalándose hasta salir de su puesto por culpa de la indefinición de su ser y por no reconocerse en nada que sea propio de los seres, cuando topan con los espíritus psíquicos [154], que son imágenes pero tienen un sitio fijo en la naturaleza, se apoyan en éstos y descansan allí como d
si fuera su propio hogar. Pues bien, los simulacros del pasado, por haberse ya introducido en la actividad del ser, se emiten con claridad, hasta hacerse inconsistentes y desaparecer con el paso de mucho tiempo; los del presente, por existir aún, son más vivos y claros; los del futuro, más indefinidos e indistintos —pues son unas «preoleadas» [155]

[153] Cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 383f.

[154] Cf., arriba, 137d.

[155] *Prokylindémata:* seguimos la traducción de ed. Garzya, 1989, pág. 595; y cf. ed. Terzaghi, 1944, n. *ad loc.*

de cosas aún no presentes, eflorescencias de una naturale-
150a za imperfecta, como enigmas que resaltan y se precipitan fuera de unas semillas ocultas—. Por eso, también hay necesidad de un arte para conocer el futuro, pues son simulacros sombreados[156] los que con este fin nos llegan, y no claras imágenes, como las que proceden de lo existente. Así y todo, son algo portentoso tanto en su naturaleza como por el hecho de que se han producido a partir de lo que aún no se ha producido.

16
Cómo conseguir el arte de la interpretación de los sueños

Pero, sin duda, ya es el momento en que debemos hablar de cómo se podría llegar a ese arte interpretativo. Pues bien, lo mejor es tener dispuesto este espíritu divino de tal modo que se le considere digno de la vigilancia cuidadosa del intelecto y de Dios, y no sea un receptáculo de simulacros indefinidos. Su mejor alimento se consigue por medio de una filosofía que
b produzca la bonanza en el mar de las pasiones —que, al encresparse, conquistan el espíritu, como si fuera una plaza—, y por medio de una vida moderada y sobria, que enfurezca lo menos posible al animal que hay en nosotros y lo menos posible produzca perturbación en este que es el último de los cuerpos, pues el sacudimiento alcanzaría el primer cuerpo[157], que debe estar sereno e imperturbable. Pero, dado que esto es algo bastante fácil de pedir para cualquiera, pero lo más imposible de realizar de todo, y dado que nosotros queremos que el sueño no deje de serle provechoso a nadie, pues, ¡venga!, busquemos una definición también para los sueños indefinidos, es decir, compongamos una teoría sobre los simulacros. La cosa es

---

[156] *Eskiagraphēména:* cf. PLATÓN, *República* 523b, 583b, 586b, etc.

[157] El espíritu (representativo): cf., arriba, 135d.

de la siguiente manera: lo mismo que en el caso de los navegantes que surcan los mares, cuando dan por primera vez con un escollo y, luego, al desembarcar, ven una c
ciudad habitada, siempre que ven el mismo escollo lo toman como señal de esa misma ciudad; y lo mismo que en el caso de los generales, sin verlos sabemos que se hallarán detrás de la avanzadilla, porque, en el pasado, después de aparecer ésta, siempre se presentaron aquéllos; así ocurrirá también cada vez que por los simulacros, como una señal, conjeturemos la actividad de las cosas futuras: pues aquéllos son una avanzadilla de las mismas cosas que representan y lo semejante lo es de lo semejante.

Por tanto, lo mismo que es un error del timonel no reconocer ese escollo en cuanto aparece y no poder decir hacia qué lugar derrota la nave mientras navega sin rum- d
bo, así también el que contempla muchas veces la misma visión, si no es capaz de conjeturar qué sufrimiento, suerte o hecho profetiza, neciamente dispone de su vida, como de la nave aquel timonel. También los pronósticos del tiempo, cuando hay calma chicha, los decimos al ver el halo [158] que envuelve la luna, porque, en muchas ocasiones en que lo hemos visto, vino a continuación una tempestad:

Con uno solo hay que esperar viento y bonanza: 151a
si está roto, viento; si está descolorido, bonanza.
Si fueran dos los que rodearan la luna, tempestad.
Mayor tempestad traería un halo de tres círculos,
y mayor, si es negro; y, si estuviera roto, mayor aún [159].

[158] *Hálōs:* la «era» de trillar, pero también «halo» o «corona» del sol o la luna. Cf. SÉNECA, *Cuestiones Naturales* I 2, acerca del porqué del término griego.

[159] ARATO, *Fenómenos* 813-817.

En general, Aristóteles [160] y nuestro razonamiento afirman
b lo siguiente: la percepción produce memoria; la memoria, experiencia; la experiencia, saber científico. Vayamos también, de este modo, al terreno de los sueños.

17
Poca utilidad de los tratados existentes

Pues bien, algunos han reunido ya numerosos libros sobre tales observaciones [161], pero yo me río de todos ellos y los considero de escaso interés. Pues no ocurre con el espíritu como con el cuerpo último, que es una reunión de elementos bien conocidos, y no puede ser susceptible de una teoría general ni de un método lógico que abarque su naturaleza entera. Así como, tratándose de un cuerpo, éste experimenta, en el mayor grado, los mismos efectos a raíz de las mismas causas, por ser pequeña la diferencia entre unos y otros elementos de la misma especie, y a nosotros no se nos escapa la en-
c fermedad de lo que en ellos es contrario a la naturaleza ni nos sirve de pauta universal; en el caso del espíritu representativo no es así, sino que incluso en el primer momento de su constitución una cosa difiere de otra, pues cada una pertenece a una esfera, según lo predominante en aquel amasijo [162]:

Con mucho, sí, son las más felices de todas
aquellas almas que del cielo fluyen a la tierra;
pero las más dichosas y poseedoras de un inefable hilo
[del destino
son aquellas que de tu resplandor, ¡oh, soberano!,

[160] Cf. Aristóteles, *Metafísica* 980a27, b28 ss.; 981a2 ss.

[161] Puede consultarse D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milán, 1969.

[162] *Phýrama:* «masa, mixtura», referido metafóricamente al hombre, por ejemplo, en Marco Aurelio, *Meditaciones* VII 68.

y del propio Zeus nacieron, bajo la hebra fatal de una d
[imperiosa necesidad [163].

Y eso es, precisamente, lo que, entre enigmas, insinuó Timeo [164] al asignarle a cada alma su propio astro. Pero las que se apartaron de su naturaleza por el deseo de acercarse al terreno de la materia manchan el espíritu, una menos y otra más, según la desgracia de cada cual en su caída. En tal estado es como se instalan en los cuerpos y toda su vida transcurre entre el error y la enfermedad del espíritu, en contra de la naturaleza de éste, dado sus nobles orígenes, pero sí conforme con la naturaleza del ser vivo, pues fue algo que se encontraba en ese estado 152a
lo que le dio el aliento vital: a no ser que también tenga como naturaleza propia el orden en que él mismo se coloca cuando practica el vicio o la virtud. Y es que no hay nada tan ágil como el espíritu. En el caso, pues, de entidades desiguales en su naturaleza, normas y afecciones, ¿cómo podrían hacerse visibles los mismos efectos a raíz de las mismas causas? Ni es así, ni podría serlo. ¿Cómo el agua turbia y la transparente [165], la estancada y la que está en movimiento podrían comportarse de igual manera al reflejar una misma figura? Y si el lodo parece distinto cada vez según la diferencia de colores y si los movimientos se dan b
en un mayor número de configuraciones, habría una sola cosa común a todo el género: el equivocarse al reproducir la imagen exacta. Si ésta es una diferencia, ya sea una Femónoe o Melampo [166] o cualquier otro el que consienta

[163] *Oráculos caldeos, Fr. dub.* 218 DES PLACES. El «soberano» del v. 4 debe de ser Apolo.

[164] Cf. PLATÓN, *Timeo* 41d.

[165] Cf. ARISTÓTELES, *Sobre la adivinación por el sueño* 464b.

[166] Femónoe fue la primera Pitia de Apolo en Delfos: cf. PAUSANIAS, X 5, 7; 6, 7; DIÓGENES LAERCIO, I 40; ESTRABÓN, IX 3, 5. Para el célebre

en definir de manera general o en clasificar tales hechos, preguntémosles si es natural que un espejo plano, uno curvo y otro de distintos materiales [167] den la misma imagen de lo que se les muestra. Aquéllos, sin embargo, creo que no han estudiado nada en absoluto acerca del espíritu. Sus particularidades, fueran cuales fueran, las estimaron como
c canon y pauta para todo. Yo no refuto la idea de que exista también una semejanza entre todo lo que es diferente, pero lo que no es claro se vuelve menos claro aún al estar disperso. Sin duda la imagen de la cosa que primero salta hacia fuera era ya desde el principio difícil de reconocer, pero todavía más embarazoso es conseguir, en cada manera peculiar de ser, algo que resulte aproximado a una representación común.

18
Recopilación de las visiones

Por eso, se ha de renunciar a la idea de que existan leyes comunes a todos. Que cada uno se tenga a sí mismo como materia de este arte, que grabe en su memo-
d ria en qué hechos se vio envuelto, cuándo y con qué tipo de visiones previas. No es difícil que se reúnan las aptitudes precisas para poner en práctica lo que nos reporta algún provecho. Ese provecho es el que hace que recordemos la puesta en práctica, y, especialmente, cada vez que hay buena provisión de materia. ¿Y qué podría ser más abundante que los sueños? ¿Qué más seductor? Ellos arrastran incluso a los más simples a que les presten su atención, hasta el punto de ser vergonzoso que quienes sobrepasan ya en diez años su adolescencia tengan aún ne-

---

adivino Melampo cf. *Od.* XI 287 ss., XV 225 ss.; Heródoto, II 49; Apolonio Rodio, *Argonáuticas* I 118 ss.; Apolodoro, *Biblioteca* II 2, 2.

[167] Sobre la antiquísima variedad de espejos egipcios cf. Netoliczka, *RE*, XI 36 s., *s. v. Kátoptron* (cit en ed. Terzaghi, 1944, pág. 182, n. *ad loc.;* y ed. Garzya, 1989, pág. 598, n. 90).

cesidad de otro que sea el que interprete, y no hayan recogido de sí mismos muchísimas observaciones sobre este arte. Sería también prudente poner por escrito nuestras 153a
visiones durante la vela o el sueño y las coincidencias [168] que acontecieron, si es que las costumbres de la ciudad no van a resultar rústicas ante lo novedoso de nuestro propósito. Y es que nosotros estimamos conveniente contar con los que denominamos «diarios de por la noche» [169] afines a los comúnmente llamados «diarios», para así tener unas notas que nos informen sobre cada una de las dos fases de nuestra vida. La vida de la fantasía es —lo estaba dejando sentado nuestro discurso— unas veces mejor y otras peor que la vida corriente, según el estado de salud o enfermedad en que se encuentre el espíritu. Pues bien, ¡ojalá pudiéramos, de este modo, si no se nos escapa nada de la memoria, hacer algo útil en pro de la observación, gracias a la cual cobra auge este arte! Por lo demás, b
podría ser un gracioso entretenimiento honrarse uno a sí mismo, tanto despierto como dormido, escribiendo la propia historia. Pero es que, incluso para quienes se preocupan de su lenguaje, no sé si otro tema distinto de éste podría ser un ejercicio tan variado y conveniente para la facultad oratoria. Si el sofista de Lemnos [170] afirma que los diarios son buenos maestros para hablar bien sobre cualquier cosa, por el hecho de que no desdeñan ni siquiera

[168] *Symptṓmata:* cf. ARISTÓTELES, *Sobre la adivinación por el sueño* 462b27.

[169] *Epinyktídes:* Sinesio ha sido el primero en dar el significado que apuntamos a este término (dentro del tono burlón de las líneas en que se encuadra), oponiéndolo al corriente *ephemerídes,* «diario» (al suyo se refiere nuestro autor al final de la *Carta* 5).

[170] Es decir, Filóstrato en sus *Vidas de los sofistas* II 9, 1, acerca de Elio Aristides.

las pequeñeces, sino que necesariamente deben pasar por
c todo, sea insignificante o serio, ¿cómo no va a merecer la pena incluir esos «diarios de por la noche» entre los temas de exposición retórica? Uno podría ver qué tamaña es la tarea con sólo que intente adaptar sus palabras a las visiones imaginativas, que separan lo que en la naturaleza está unido y juntan lo que en la naturaleza está separado. Y es necesario que, por medio de las palabras, le quede clara la visión a quien no la ha tenido.

19
Dificultad en comunicar a otro los sueños si no se es un hábil retórico

No, no es insignificante tarea traspasar a otro una impresión singular que se ha producido en el alma. Una vez que la fantasía arroja fuera del ser lo que es e introduce en el ser lo que nunca y de ningún modo fue ni tiene disposición natu-
d ral de ser, ¿qué recurso habrá para poner al lado de cosas de por sí inconcebibles una naturaleza innombrable? Esas imágenes ni las muestra la fantasía en gran número y todas juntas ni las trae al mismo tiempo, sino, precisamente, tal como el sueño las tenga y las ofrezca. En efecto, nosotros creemos todo lo que ella quiera, y desenvolverse entre todo esto sin demasiada torpeza sería propio de unas facultades retóricas muy consumadas. Nos trata como a niños, incluso contra la capacidad mental que nos es propia, permitiéndose cosas que están más allá de lo que uno podría creer. Y es que de ningún modo es in-
154a sensible nuestra actitud ante las visiones, sino que son enérgicas nuestra conformidad y adhesión, y no menos lo es nuestro rechazo. Son numerosos los encantamientos que, en relación con ellas, nos sobrevienen mientras dormimos y el placer de ese momento es de lo más dulce, hasta el punto de empaparse nuestras almas de esos odios y amores también durante nuestra vida en estado de vigilia.

Si uno tiene la intención no de pronunciar palabras que carezcan de fuerza, sino de llevar a término aquello por lo que se acometió con tanta seriedad el discurso, necesitará un lenguaje que mueva al oyente a ponerse en su misma situación anímica y mental. En sueños uno puede, al mismo tiempo, vencer, caminar, volar: a todo esto da cabida b
la fantasía [171]. Pero ¿cómo podría darle cabida el lenguaje? Uno puede estar durmiendo en su propio sueño y estar viendo ese sueño [172]; dormido como está, cree levantarse y cree que se sacude el sueño y se despierta, aunque sigue echado en su cama; reflexiona sobre la visión que se le ha aparecido [173], de acuerdo con lo que él sabe, y también eso es un sueño, pero aquel otro es un sueño doble; luego desconfía y piensa que su estado actual es de vigilia y que la visión que se le ha aparecido es la vida real. Es entonces cuando se produce un violento combate: uno sueña que lucha consigo mismo, que se retira y se despierta, que se pone a prueba a sí mismo y que descubre el engaño. Los Alóadas, en efecto, fueron castigados cuando amontonaron, uno sobre otro, como una fortificación, los montes c
tesalios [174] contra los dioses, pero para el que duerme no existe ninguna ley de Adrastea [175] que le impida elevarse de la tierra con más fortuna que Ícaro [176], volar por encima de las águilas y encontrarse en un lugar mucho más

[171] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XI *(Troyano) 129, donde se menciona un desconocido libro sobre Los sueños* de un tal Horus.

[172] Cf., arriba, n. 123.

[173] Es decir, «sobre el sueño que ha tenido». Es otra expresión acorde con las ya comentadas concepciones griegas.

[174] Concretamente, el Olimpo, el Osa y el Pelio: cf. *Od.* XI 305 ss.; Apolodoro, *Biblioteca* I 7, 4.

[175] Cf., arriba, n. 93.

[176] Cf., por ejemplo, Apolodoro, *Epítome* I 12 s.; Ovidio, *Metamorfosis* VIII 184 ss.

alto incluso que las más altas esferas. Hasta puede uno dirigir de lejos su mirada hacia la tierra y, si no la ve, conjetura su presencia gracias a la luna. Tiene también la posibilidad de conversar con las estrellas y tratar con los dioses invisibles del cosmos. Y es que lo que era difícil de decir se vuelve entonces más fácil: «los dioses se dejan ver con claridad» [177] y no existe en absoluto en ellos la
d envidia [178]. Y no tienen que regresar poco después a la tierra: ya estaban allí. Y es que nada es tan propio de los sueños como sustraerse a las leyes del espacio y no obrar bajo las coordenadas del tiempo. Luego, se puede conversar con las ovejas, considerar su balido como voz humana y comprender lo que dicen.

¡Tan novedosa y amplia sería la diversidad de argumentos, si uno se atreve a dedicarles sus discursos! Yo pienso que incluso las fábulas han alcanzado el crédito que poseen a raíz de los sueños: en ellas hablan la oveja, el
155a pavo, la zorra o el mar [179]. Poca cosa es esto en comparación con la autonomía propia de los sueños. Pero, aun siendo las fábulas una parte mínima de los sueños, no obstante fueron bien acogidas por los sofistas entre los ejercicios preparatorios para lograr una correcta expresión [180].

---

[177] *Od.* VII 201, XVI 161.

[178] Cf. Platón, *Fedro* 247a, *Timeo* 29e; Aristóteles, *Metafísica* 983a; Plotino, *Enéadas* II 9, 17, 15 ss.

[179] Cf., por ejemplo, Esopo, *Fábulas* 85, 219, 9 y 168 Perry, respectivamente.

[180] Los *progymnásmata* o ejercicios preparatorios de retórica en época imperial consisten en fábulas y «crías» *(chreîai,* pensamientos o máximas desarrolladas de fácil comprensión para los niños: cf. Séneca, *Cartas a Lucilio* XXXIII 7), para los principiantes, y en *ekphráseis* (cf., por ejemplo, las de Quinto de Esmirna, V 6 ss., VI 200 ss., X 189 ss.), etopeyas, etc., para niveles superiores: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 604, n. 98.

Sin duda, aquellos para quienes la fábula es una primera introducción a este arte, tendrían en el sueño una meta muy conveniente. Añádese también que con ello no se ha ejercitado la lengua en vano, como en el caso de las fábulas, sino que es algo que aporta mayor sabiduría a la mente.

20 *Retórica y filosofía*

Así pues, todo aquel que disfrute de ocio y de una vida acomodada, que se aplique a escribir una relación de lo que le haya acontecido tanto en la vigilia como en el sueño. Que gaste en ello algo b de su tiempo: lo más importante que de eso le puede resultar, a raíz de poner por escrito lo que hay en su mente, es reunir todo lo relativo a este tipo de adivinación cuya alabanza hemos hecho y más útil que la cual no se encontraría nada. El estilo en absoluto debe desdeñarse, como aditamento que este quehacer arrastra consigo: para el filósofo sería un juego con el que aflojar su propia tensión interna, como los escitas sus arcos; al rétor se lo recomendamos como colofón de sus demostraciones oratorias. Y es que no me parece conveniente que ejerciten su habilidad con Milcíades y Cimón [181] y también con personas anónimas, o con un rico y un pobre de ideas políticas enfrentadas, por todo lo cual yo he visto incluso a ancianos pelear- c se en el teatro. Sí, allí estaban los dos en pie, como filósofos muy venerables, y cada uno de ellos se estaba atusando a base de tirones —imagináoslo— la pesada pelambre de su barba, pero su dignidad no les impedía insultarse, enfadarse y mover sus brazos como aspas y sin ningún decoro, mientras hacían prolijos discursos sobre unos hombres que,

[181] Milcíades mandaba las tropas atenienses que vencieron a los persas en Maratón en el 490 a. C. Cimón, su hijo, llevó a cabo también contra los persas importantes campañas, al frente de la Confederación marítima ático-délica del 476 al 463.

según yo pensé entonces, eran sus amigos, pero que, según se apresuraron a indicarme quienes están siempre informan-
d do de las novedades, no sólo no eran ni habían sido jamás amigos suyos, sino que ni siquiera existían en absoluto como seres vivos. ¿Dónde, pues, podría existir también un Estado tal que al mejor de los dos le concediera como premio matar al conciudadano de ideas políticas contrarias? Y, quien a los noventa años disputa contra ficciones [182], ¿a qué edad va a referir la realidad en sus discursos? Lo que me parece es que no entienden nada de nada la palabra «ejercicio», que quiere decir «aplicarse a algo con vistas a otra cosa». Éstos, sin embargo, consideran objetivo final lo que es preparación y se han contentado sólo con el cami-
156a no, como si fuera la meta a la que deben dirigirse. Así hacen del ejercicio una verdadera competición, como si uno que hubiera entrenado sus brazos en la palestra pretendiera ser proclamado vencedor del pancracio en Olimpia.

Tan grande es la sequedad de inteligencia y el diluvio de palabras que esclaviza a esos hombres que algunos de ellos pueden hablar sin tener nada que hablar, en tanto que necesiten sacar provecho de sí mismos, como Alceo
b y Arquíloco, que emplearon su bien decir en cantar cada cual asuntos de la vida privada. Y, en efecto, el continuo sucederse del tiempo conserva el recuerdo de sus dolores y gozos, pues ni profirieron palabras que se lleva el aire, cosa que sí hace esta nueva generación de sofistas con sus argumentos ficticios, ni rindieron homenaje a las buenas cualidades de otros, como Homero y Estesícoro, quienes, por medio de su poesía, añadieron más gloria a la raza de los héroes —también nosotros hemos sacado provecho de ese celo suyo por la virtud—, pero fue total su des-

[182] Probable alusión a Libanio: cf. LACOMBRADE, *Ann. Instit. Philos.* 10 (1950), 361 ss.

preocupación en lo relativo a sí mismos y de ellos no podemos decir sino que fueron diestros poetas. Pues bien, el que desee fama futura entre los hombres y sea consciente de que puede crear en sus páginas obras inmortales, debe perseguir, bajo nuestros consejos, esa manera de composición escrita contraria a las normas [183]. Y, así, que se ponga resueltamente en manos del tiempo: bueno es el vigilante cuando lo que se le confía es algo de acuerdo con la voluntad de Dios.

---

[183] Este *excursus* final, acerca de la retórica y la filosofía, revela unas concepciones que volverán a aparecer en el *Dión*.

V

ELOGIO DE LA CALVICIE

Este ejercicio sofístico *(Phalákras enkṓmion),* compuesto por el autor durante su estancia en Atenas, antes, pues, del 399 (alrededor del 396), intenta rebatir con gran ingenio los argumentos del *Elogio de la cabellera* de Dión de Prusa, conservado (aunque quizá no en su integridad) gracias a que Sinesio lo añadió al comienzo de su *paígnion.*

A pesar de que hemos perdido los discursos en alabanza del papagayo y del mosquito del propio Dión, sí podemos leer un opúsculo semejante: el *Elogio de la mosca,* de Luciano. Este tipo de obras serviría de precedente a otras muy posteriores, como un *Elogio del vino* y otros de la pulga y el piojo de Miguel Pselo (siglo XI), el *Encomio de la pulga* de Demetrio Crisoloras (en la primera mitad del XV) o, ya en nuestra literatura, la *Loa en alabanza de la mosca* de Agustín de Rojas (finales del XVI).

Lo que aquí tenemos de principio a fin («de calvo a calvo» diríamos con Calígula: cf. SUETONIO, *Vida de los doce Césares* IV 27) es una buena muestra del humor y la erudición de Sinesio, que es capaz de introducir en asunto tan insignificante hasta un *excursus* cosmológico (cf. parágrafo 8) muy de su gusto: y es que «a la ocasión la pintan calva» [1].

---

[1] Lisipo, en una famosa estatua, había representado a *Kairós,* la Ocasión, con pelos en la frente y con la parte trasera de la cabeza calva:

SINOPSIS

1. El *Elogio de la cabellera* de Dión hace que los calvos se avergüencen. La caída del pelo de Sinesio: pesadumbre y quejas a la divinidad. — 2. La costumbre y la razón hacen más llevadero su «mal», pero, por culpa de Dión y su discurso, el autor recae en su tristeza y pide ayuda. — 3. El *Elogio de la cabellera* de Dión: el descuido del cabello; elogio de quienes se preocupan del aseo de sus pelos, como los lacedemonios; Homero considera el cabello como fundamento de la hermosura de sus héroes y dioses (más que de las diosas). — 4. Sin los recursos ni la maestría retórica de Dión, Sinesio va a intentar rebatir sus argumentos. — 5. Argumentación en defensa de la calvicie. La inteligencia y los cabellos parecen ser cosas opuestas. — 6. Ejemplos de Diógenes, Sócrates, Apolonio de Tiana, Dioniso y Sileno. — 7. Consideraciones sobre la naturaleza, la materia y la divinidad en relación con los pelos. Lo divino no debe estar en contacto con algo muerto como los cabellos. Ejemplo de los sacerdotes egipcios. Quizá la divinidad también es calva. — 8. La esfera es lo más divino y lo más calvo. Los astros y las calvas son moradas de las almas sabias. — 9. Los géneros miméticos, que representan a Zeus con largos cabellos, no son amantes de la verdad. — 10. Los egipcios y sus dioses. Los astros. — 11. La luna. Odiseo y la luz de su calva. La persuasión ha de sumarse a los argumentos. Arquíloco. — 12. Los calvos gozan de mayor salud y sus cabezas son más robustas. Ejemplo de la lanza de Aquiles. — 13. Ejemplo de los medos y egipcios. Un espectáculo en el teatro. — 14. El cabello es más propio de la mujer que del varón. — 15. Los macedonios y los griegos que acompañaban a Alejandro se cortaron el pelo antes de la batalla de Arbela. — 16. El motivo de esta aversión a los pelos. — 17. Los casos de Aquiles y Sócrates. — 18. Dión ha «amañado» un verso de la *Ilíada.* — 19. El ejemplo

cf. Posidipo de Pela, *Antología Planúdea* 275, y el comentario de E. Fernández-Galiano, *Posidipo de Pela,* Madrid, 1987, págs. 121 ss.

de Héctor. — 20. A pesar de ciertos versos de Homero, son válidos los argumentos expuestos y, sin duda, la calvicie es algo divino, causa de beneficios para el hombre. — 21. Los cabellos son propios de adúlteros y afeminados. — 22. Los proverbios dicen la verdad. — 23. En vez de adúlteros y afeminados, ¿qué clase de hombres puede ofrecernos la calvicie? — 24. Si el discurso logra su objetivo de avergonzar a los peludos, el mérito será del argumento, no del orador.

1 *El «Elogio de la cabellera» de Dión*

63a Dión, el de la lengua de oro [1], compuso una obra, un *Elogio de la cabellera,* tan brillante que, como necesaria conse-
b cuencia de su discurso, un hombre calvo ha de sentirse avergonzado. Y es que el discurso se alía en su ataque con la naturaleza: por naturaleza todos queremos ser hermosos, a lo que contribuyen en gran parte los pelos [2], con los que nos familiarizó desde niños la naturaleza.

La caída del pelo de Sinesio

Así pues, también yo, cuando este espanto dio comienzo y empecé a perder el pelo, me concomía el mismo centro de mi corazón [3] y, al írseme acentuando, a medida que se me caía uno tras otro, ya incluso de dos en dos o más aún, y al ser una guerra abierta, con mi cabeza saqueada y expoliada, entonces sí,
c entonces pensé que sufría mayor penalidad que los atenienses por culpa de Arquidamo cuando taló los árboles

[1] El apelativo «Crisóstomo», aplicado a Dión, se lee en MENANDRO EL RÉTOR, *De epid.* pág. 390. 1 SPENGEL. La expresión, «el de la lengua de oro», puede haberla tomado Sinesio de TEMISTIO, *Or.* V, pág. 76. 1 DINDORF (cf. ed. TERZAGHI, pág. 190, n. *ad loc.).*

[2] Cf. *H.* IX 24 s.

[3] Cf. SINESIO, *Real.* 2a.

de los acarneos [4], y pronto, sin pretenderlo, me convertí en un eubeo de aquellos a los que, con *su larga melena por detrás,* el poema [5] incluyó en la expedición contra Troya.

En ese momento, ¿a cuál de los dioses, a cuál de los demonios [6] dejé pasar sin reproche? Incluso me persuadía [7] a mí mismo a escribir un elogio a Epicuro, no porque mi postura respecto a los dioses fuera la misma que la suya [8], sino para ofenderlos yo también a ellos en lo que pudiera. Pues decía: «¿dónde queda todo eso de la providencia, al pagar a cada uno contra sus merecimientos?, d ¿y qué falta, pues, he cometido yo para tener que parecerles a las mujeres menos atractivo? No habría temor si sólo se tratara de las del vecindario —pues en lo referente a Afrodita yo soy el más irreprochable, y competiría en continencia con Belerofonte [9]—, pero es que incluso la madre, incluso las hermanas, afirman, conceden cierta importancia a la belleza de sus varones. Lo demostró Perisátide al desdeñar a Artajerjes, que era rey, por mor de Ciro, que era bello» [10].

---

[4] En el primer año de la guerra del Peloponeso (431 a. C.): cf. TUCÍDIDES, II 19 ss.

[5] Es decir, la *Ilíada* (II 542). Los eubeos se rasuraban la cabeza pero se dejaban crecer el pelo en la nuca: cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* VII *(Euboico)* 4.

[6] Los *daímones,* genios o divinidades inferiores.

[7] Traducimos la lectura *epeithómēn,* que acepta Terzaghi (en detrimento de *epethémēn,* «me dediqué a»).

[8] Según Epicuro, los dioses existían pero no se preocupaban de los mortales: cf. EPICURO, *Máximas Capitales* I.

[9] Belerofonte se negó a las proposiciones de Antea, mujer de Preto: cf. *Il.* VI 156 ss. Es el mismo tema de Putifar de *Génesis* 39, 1 ss. (y cf. el mito de Fedra e Hipólito).

[10] Cf. JENOFONTE, *Anábasis* I 1, 4, aunque este autor no especifica el porqué de la preferencia de Parisátide.

2
La costumbre y la razón hacen más llevadero a Sinesio su «mal»

Esto era lo que gritaba en mi indignación y no consideraba yo poca cosa mi desgracia. Pero, después que el tiempo me hizo acostumbrarme a ella y la razón,
64a plantándole cara, se alzó contra mi sufrimiento y, poco a poco, éste remitía, ya entonces, por todo eso, me encontraba yo más dispuesto y me iba reponiendo. Mas ahora el propio Dión ha hecho refluir por segunda vez esta corriente y ha vuelto contra mí con un abogado. «Contra dos —reza el dicho—, ni siquiera Heracles»[11], desde el momento en que no pudo sostener el ataque de los Moliónidas, cuando cayeron sobre él tras tenderle una emboscada, uno contra uno durante un tiempo; pero cuando el cangrejo vino en su ayuda, incluso él habría renunciado, si no hubiera conseguido a su vez la alianza de Yolao[12].
b Me parece que a mí también me ocurrió algo semejante a manos de Dión, sin tener yo ningún sobrino Yolao. De nuevo, por tanto, olvidado de mí mismo y de mis razonamientos, me veo componiendo una endecha, un treno por mis cabellos. «Pero tú —se me podría decir—, puesto que eres el más excelente de los calvos y pareces ser un hombre de temple, que ni siquiera te preocupas de tu desgracia, sino que incluso, cuando se sirve el potaje y se realiza una inspección de las frentes[13], te señalas a ti mismo, como

[11] Cf. *Corp. Paroem. Graec.* II, pág. 43, n. 44, pág. 581, n. 29. La lucha de Heracles contra los Moliónidas, Éurito y Ctéato, sobrinos de Augías, cuyos cuerpos estaban unidos, puede leerse en Píndaro, *Olímpicas* X 29 ss. y Apolodoro, *Biblioteca* II 7, 2. En ambas fuentes el que tiende la emboscada es Heracles.

[12] Cf. Apolodoro, *Biblioteca* II 5, 2.

[13] Un cuadro semejante tenemos en Petronio, *Satiricón* 109, 8-110, 5: tras el banquete, y con la alegría del vino, llega el momento de las burlas

vanagloriándote, sí, de un cierto privilegio, tú, pues, soporta este discurso y *mantén tu corazón en calma* [14], como, según afirman, Odiseo permaneció impertérrito ante c la desvergüenza de las mujeres. Intenta tú, también, no sufrir por culpa de ése [15]. ¿Que no serías capaz, dices? Sí que lo serás. Bien, escucha. No hay necesidad de desenrrollar el papiro, yo lo recitaré. No tiene, es cierto, muchas líneas; sin embargo, es una obra pulida y su belleza está grabada en mi memoria, de tal modo que, aunque quisiera, no podría olvidarla» [16].

3 *Elogio de Dión a quienes se ocupan del cuidado del cabello*

«Después de levantarme muy de mañana y de dirigir mis plegarias a los dioses, como solía, me puse a ocuparme de mis cabellos, pues coincidía que mi cuerpo se encontraba bastante débil y me había despreocupado de ellos desde hacía mucho. En efecto, en su mayor parte estaban re- d vueltos y enmarañados, como los mechones que cuelgan alrededor de las patas de las ovejas, si bien éstos son mucho más asperos porque sus enredos son de pelos más finos.

Pues bien, mis cabellos tenían un aspecto selvático que daba pena. Apenas podía soltarlos y, en su mayor parte, o los arrancaba o se resistían a mis intentos. Fue por eso

y Eumolpo comienza a gastarles bromas a los calvos e incluso recita una «elegía a la cabellera», interrumpida por una sirvienta que les trae pelucas.

[14] Cf. *Od.* XX 23, y, para la referencia, *ibid.* 5 ss.

[15] De Dión y su discurso.

[16] A pesar de que Sinesio afirme que «no tiene muchas líneas», puede que lo que aquí se conserva sea sólo el principio y el final del discurso de Dión, que aquí comienza: cf. ed. Terzaghi, pág. 193, n. *ad loc.* Para su mejor comprensión hemos encerrado todo el pasaje anterior entre comillas (como se hace en ed. Garzya, 1989, pág. 611) y lo hemos encabezado con las palabras «—se me podría decir—», que no aparecen en el texto griego.

por lo que se me ocurrió elogiar a los amantes de sus cabe-
llos, quienes, por ser amantes de la belleza y tener sus ca-
65a bellos en muchísima estima, los cuidan no a la ligera, sino
que están siempre con una caña en los pelos, con la que se los peinan cada vez que hay ocasión. Y, lo que es más penoso, cuando están echados en el suelo, cuidan de que nunca toquen la tierra, por lo que apoyan su cabeza en un pequeño tarugo, a fin de alejarla lo más posible de la tierra, y se preocupan más de llevar limpios sus cabellos que de dormir dulcemente, pues les da la impresión de que su cabellera los hace hermosos y temibles, y, sin embargo, el sueño, por muy dulce que sea, indolentes y desprevenidos.

A mí me parece que tampoco los lacedemonios se des-
preocupan de este asunto, porque, a su llegada, antes de
la batalla grande y terrible que aconteció cuando ellos,
b trescientos en número, los únicos de entre todos los grie-
gos, se disponían a resistir el ataque del rey [17], entonces se sentaron a arreglarse los cabellos [18]. Y me parece que esto también Homero lo consideró digno de la mayor atención. En efecto, no es frecuente que alabe a los que son de ojos bellos, ni juzga que por esa cualidad vayan a demostrar principalmente su belleza. Así pues, de ninguno de sus héroes encomia los ojos, salvo de Agamenón, como también elogia el resto de su cuerpo [19]. Y no sólo a los griegos los llama *de ojos vivos* [20], sino que también, y no

[17] Por antonomasia, «el Gran Rey», el de Persia: cf. HERÓDOTO, I 188, VII 174.

[18] Así lo refirió el espía persa enviado a las Termópilas, según HERÓDOTO, VII 208.

[19] Cf. *Il.* II 477 s.

[20] *Helíkōpes:* quizá mejor, «de ojos negros». Cf. *Il.* I 389, III 190, 234, etc. (no aparece en la *Od.).* De acuerdo con Dión, Homero, al apli-

menos, a Agamenón lo llama de un modo que es común a los griegos [21]. A todos, sin embargo, los alaba por sus cabellos; a Aquiles, el primero:

de sus rubios cabellos cogió al Pelida [22]; c

luego a Menelao, a quien denomina *rubio* por su cabello [23]. Hace mención, también, de la melena de Héctor:

en torno se extendía su oscura melena [24];

y de cierto que, al morir Euforbo, el más hermoso de los troyanos, el poeta no se lamentaba de ninguna otra cosa [25], porque dijo:

De sangre estaban empapados sus cabellos, semejantes a los de las Gracias, y sus rizos, sujetos con oro y plata [26];

y de Odiseo, al menos cuando quiere mostrárnoslo embellecido por obra de Atenea, afirma:

y oscura se volvió su melena [27];

y, de nuevo, acerca de este mismo: d

car este epíteto a los griegos en general (también a Criseida en *Il.* I 98), no considera esta cualidad digna de tanto elogio como otras que sí distinguen individualmente a los héroes (así la hermosura de los cabellos).

[21] Sin embargo, en la *Il.* *helíkōps* no se le aplica nunca a Agamenón.

[22] *Il.* I 197.

[23] *Il.* II 642, III 284, IV 183, etc.

[24] *Il.* XXII 401 s.

[25] Se sobreentiende: «de ninguna otra cosa más que de sus cabellos».

[26] *Il.* XVII 51 s.

[27] En *Od.* XVI 176 leemos no *étheirai* (término que emplea Sinesio), sino *geneiádes*, «la barba». De acuerdo con *Od.* XIII 399, Odiseo era de cabello rubio.

de su cabeza dejó caer sus crespos cabellos, semejantes a la flor del jacinto [28].

Y parece que el aseo del pelo corresponde más a los hombres, según Homero, que a las mujeres. Al menos, cuando comenta la belleza de las mujeres, la mención de sus cabellos no aparece tan frecuentemente, porque, en efecto, a las deidades femeninas las alaba de diversa manera —así, *la dorada Afrodita, Hera la de ojos grandes, Tetis la de plateados pies* [29]—, pero de Zeus alaba, más que nada, su melena:

agitóse, pues, la divina melena del soberano» [30].

4 Sinesio intenta rebatir los argumentos de Dión

Aquí tienes las palabras de Dión. Mas,
66a como tampoco soy mal adivino, sabía que iba a ver ruborizarse a Trasímaco [31]. Pero, en lo que a mí respecta, aún no me ha ocurrido ninguna desgracia semejante. Aunque es cierto que, al principio, me convencieron por completo sus argumentos, ahora me parece que Dión es un orador hábil [32]: no tiene nada que decir y, sin embargo, habla gracias a su extraordinaria capacidad. Se me habría mostrado mucho más admirable, por supuesto, de haber preferido elogiar lo contrario, esto es, el estado de mi cabeza. Pues un hombre como él, «rico en recursos en medio de los apuros» [33], ¿qué cosa no habría hecho de haber topado con una materia en propor-

---

[28] *Od.* VI 230 s.

[29] Cf., respectivamente, *Il.* III 64, I 551, 538, etc.

[30] *Il. I 529.*

[31] Cf. Platón, *República* 350d.

[32] Cf. *Dión* 35c.

[33] Alexis, *Poetae Comici Graeci* 236, 6 Kassel-Austin.

ción a sus facultades? Pero la verdad es que, teniendo como tenía cabello y arte, puso su arte al servicio de su cabello. ¡Y qué hábilmente se insinuó en su obra! Pues ese b
«amante de su cabello» del tratado, el que se hermoseaba el pelo con la caña [34], no era otro sino él mismo con un cálamo cualquiera con el que se puso a escribir la obra. Y si yo soy calvo y soy capaz de expresarme y el tema es mucho más bello que el otro, aunque yo sea inferior a Dión, ¿por qué no me preparo para competir y me pongo a prueba a mí mismo y a mi argumento, por si acaso puedo hacer que la vergüenza recaiga sobre los peludos? Hablaré sin los preámbulos vigorosos y penetrantes con los que los oradores arman sus discursos para los certámenes, tal como se arman con espolones las trirremes, y sin c
preludiar, lo que sí hizo Dión, con ese canto de entrada melodioso que colocó delante de su discurso, como si de un nomo citaródico [35] se tratara: «Después de levantarme muy de mañana y de dirigir mis plegarias a los dioses, como solía, me puse a ocuparme de mis cabellos, pues coincidía que mi cuerpo se encontraba bastante débil y me había despreocupado de ellos desde hacía mucho». Y, luego, prosiguiendo así con los indicios que revelaban su negligencia, sin que lo advirtiéramos se puso a realizar una alabanza de sus cuidados. Y es que éste es el efecto que nos causan los hábiles autores de discursos: ya nos seducen, ya nos dejan atónitos. Yo, por mi parte, no lo haría peor d
que otro al enfrentarme a un asunto como éste. Pero el caso es que no practico la oratoria, sino que son dos las artes a las que me he dedicado en mi vida: a cuidar las

---

[34] Cf., arriba, 64d y 65a.

[35] *Kitharōidikoû nómou:* el *nómos* era una melodía creada por Terpandro en honor de Apolo, que se acompañaba con cítara (y luego con flauta) y que contaba con un hermoso preludio: cf. PLATÓN, *Leyes* 722d.

plantas y a adiestrar los perros contra las fieras más violentas. Estos dedos míos están gastados de tantas layas y de tantos venablos de caza, y no por las cañas, a menos que con «caña» te refieras no al cálamo de escribir, sino a la de la flecha [36], pues no es de extrañar que también a ésta se queden pegados. En absoluto me avergonzaré de mis rústicos [37] antepasados [38], ni se me verá pulir rotun-
67a dos períodos [39], proemios y preludios, sino que, a la manera que considere también mejor para esta rusticidad mía, tras colocar en medio la expresión desnuda de los pensamientos [40], me debatiré con el asunto, con sólo que pueda ajustar en armonía a mi intento el tono del habla de la conversación, del modo dorio, como dicen, al frigio [41]. De cierto que se necesita para ello una inspiración adecuada a estas empresas, que mi corazón me va a proporcionar, lo presagio, en abundancia.

5
Defensa de la calvicie

Pues bien, mi discurso dejará sentado que el calvo es el que menos debe avergonzarse de todos. ¿Y por qué se iba a avergonzar, si tiene pelada la cabeza pero el entendimiento «velludo» [42], como
b del Eácida cantó el poema? Y es que éste ni siquiera se preo-

[36] Sobre este pasaje, cf. PASQUALI, *Didaskaleion* 1 (1912), 519-521.

[37] A esta supuesta «rusticidad» ya se refiere SINESIO en *Egipc.* 113a ss. (I 18) y en la *Carta* 148.

[38] Cf. *Od.* XXIV 508, 512.

[39] *Logária:* cf. ed. TERZAGHI, 1944, y ed. GARZYA, 1989, nn. *ad loc.*

[40] El giro utilizado puede recordar la colocación de los premios en un certamen épico: cf. *Il.* XXIII, 448, 507, 704, etc.

[41] Frase proverbial: *Corp. Paroem. Graec.* I, pág. 384, n. 38. El modo musical dorio era sereno y viril (cf. *H.* VII 1, IX 4 s.) frente al frigio, frenético y violento: cf. PLATÓN, *República* 399a-c; ARISTÓTELES, *Política* 1342b.

[42] Lo que realmente leemos en *Il.* I 189 es el epíteto *lásios* aplicado

cupaba de sus pelos e incluso llega a ofrendárselos a un muerto [43]. Pues realmente son algo muerto, una parte sin vida que cuelga de los seres vivos. Por eso, los animales de menor inteligencia tienen cubierto de ellos todo el cuerpo, mientras que el hombre, por haber obtenido una vida más lúcida, es el que más exento se halla de esta carga connatural, pero, a fin de que no alardee de no poseer nada en común con el resto de las criaturas mortales [44], sí tiene pelos en unas pocas partes. Así pues, quien ni siquiera en esas pocas tiene pelos, es con respecto a otro hombre lo que un hombre es con respecto a una bestia. Lo mismo que el hombre es el ser más inteligente y, a su vez, el más pelado de los que hay sobre la tierra, así también se está de acuerdo en que, de todas las reses, la oveja es la más tonta: la razón es que los pelos los echa c
no por separado, sino todos en una maraña, de tal modo que parece que esto del cabello está peleado con la inteligencia, pues no quiere coexistir el uno con la otra. Y, si es necesario que también los cazadores aporten su contribución, lo harán, estos hombres que me son tan queridos y que tanto se interesan por su arte: según ellos, los perros más listos son los que tienen peladas las orejas y la panza [45], mientras que los peludos son torpes e impulsivos y mejor están lejos de la cacería. Y, si incluso el sabio Pla-

---

al pecho de Aquiles. Sinesio está jugando con el sentido «animoso, viril, violento», que a veces presenta este adjetivo.

[43] Cf. *Il.* XXIII 141 ss.

[44] *Pròs tà thnētá:* Garzya (ed. 1989, pág. 617) traduce «con gli esseri privi di anima». Sinesio emplea en este pasaje el término *anepímnēston,* sólo documentado aquí. La traducción literal sería: «para que no alardee de que no se puede mencionar nada de su relación con los otros seres mortales...».

[45] Cf. Jenofonte, *De la caza* IV 1.

d tón al caballo injusto, uno de los dos del tiro que conduce el alma, lo llama «sordo a causa del pelo» [46] que le cubre las orejas, ¿cómo puedo pensar nada bueno de los cabellos? Pero es que, aun no diciéndolo Platón, necesariamente ha de ser sordo quien tenga cubierto de pelo aquello con lo que oímos, como también ciego quien tenga cubierto de pelo aquello con lo que vemos. Pues bien, si esto ocurriera, sería algo espantoso. Ya la naturaleza hizo que crecieran sobre los párpados dobles pestañas y parece ser el colmo de la desgracia el que estos pelos alcancen el ojo, hasta el punto de que se pone en marcha contra ellos toda la pericia posible e incluso la violencia para que no lleguen a vaciarle a uno el ojo [47]. Pues no permite la naturaleza
68a que lo más precioso se una a lo más despreciable, y lo más precioso para un ser vivo son los sentidos, en los que, más que en ninguna otra parte del cuerpo, reside lo vital, y es que fueron los primeros a los que el alma repartió sus potencias. De todos ellos, la vista es lo más divino [48] y, por eso, lo más carente de pelos. Pues bien, por otro lado, como las partes más preciosas de un hombre son las más calvas, es así necesario que lo mejor de un mismo género esté en relación con el propio género. Esto es lo que poco antes se demostraba también con el ejemplo de la totalidad del género humano, que se halla tan distante de las bestias como lo está de los pelos. Si, en verdad, de todos los seres vivos el más sagrado es el hombre [49],

---

[46] Platón, *Fedro* 246b y 253e, pasaje este último en el que *lasiókôphon* (en vez de *lásios, kôphós)* es una *falsa lectio* del códice B, en la que se fundan Sinesio, Focio y Suidas.

[47] Cf. la expresión, con el mismo verbo *exoryssô*, en Heródoto, VIII 116 y, en los LXX, *Jueces* 16, 21.

[48] Cf. Platón, *Fedro* 250d.

[49] Cf. Platón, *Leyes* 766a.

de entre todos los hombres, pues, que tuvieron la buena suerte de perder el cabello, el calvo sería el más divino b de los que existen sobre la tierra.

6 *Ejemplos de calvos ilustres*

Pueden verse los cuadros del Museo [50], me refiero a los de Diógenes, los de Sócrates y los de cualquier sabio de la antigüedad: ños parecería, sin duda, que es un escaparate de calvos. Que no nos embrolle con su palabrería Apolonio [51], ni ningún otro hechicero o extraordinario obrador de prodigios. Pues, aunque ellos tengan pelo, pueden aparentar que no, por el modo como someten a las masas. Quizá esto de los hechiceros no es sabiduría, sino una especie de magia, y no una ciencia, sino un poder. Por eso los legisladores consideran la sabiduría como una de las cosas de más valor; contra los hechiceros, en cambio, instruían a los verdugos. De mane- c ra que, aunque Apolonio tenga cabello [52], no importa. Además, siento aprecio hacia este hombre y quisiera incluirlo en mi lista. A raíz, pues, de lo que he dicho, puede uno arriesgarse a darle la vuelta sanamente [53] a la argumentación: si uno es sabio, también es calvo; si uno no es calvo, tampoco es sabio. Lo mismo ocurre en el caso de las divinidades. Quien haya presenciado los ritos de Dioniso, habrá visto que el cortejo entero es una tupida pelambre, ya sea de pelos naturales o postizos —pues nada es tan característico de Baco como la piel de cervatillo—, e incluso hay quienes toman prestada la fronda de los pinos. A

---

[50] Son famosos en la antigüedad los Museos de Atenas (Diógenes Laercio, IV 1, etc.) y Alejandría (Estrabón, XVII 1, 8, etc.).

[51] Apolonio de Tiana, el taumaturgo, sobre el cual cf. la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato.

[52] Cf. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* I 8, 2.

[53] *Hygiôs:* cf. Platón, *República* 409a, 619d.

todos ésos los he visto agitarse y retozar, entre saltos
d desquiciados, como presos, según creo, de la embriaguez,
esa embriaguez que es propia de los ritos de iniciación.
Sin embargo, dan la impresión de haber descendido hasta
lo más aberrante de la naturaleza. También allí tiene Sile-
no su sede y su látigo, y se le muestra como pedagogo
de Dioniso. Por ser calvo, debe, según creo, guardar sen-
satez y morigerarse en medio de tanta excitación. Además,
no creas de poca monta el que haya sido él, de entre todas
las divinidades, el preferido por Zeus para asistir y educar
69a a su hijito. Es obligado, por supuesto, que a este niño le
guste el vino puro y que, a veces, se vuelva loco, a impul-
sos de su propia naturaleza, y que llegue a excesos, hasta
danzar en compañía de las Bacantes. Pero es Sileno quien
modera su locura, para que no se decante por entero, sin
darse cuenta, a lo uno o a lo otro y se le haga ingoberna-
ble a su padre. Pero desde aquí debemos ya retornar al
tema, tras haber probado suficientemente que la inteligen-
cia está allí donde faltan los cabellos y los cabellos allí
donde falta la inteligencia.

Es por esto que Sócrates, el hijo de Sofronisco, tan
moderado como era en todo lo demás y tan parco en las
b alabanzas propias, tampoco podía dejar de llevar a gala
su semejanza con Sileno [54]. Pues todo lo que quería era
hacer de su cabeza un receptáculo adecuado para su inteli-
gencia. Pero, al igual que ocurría con otros muchos aspec-
tos de su pensamiento, tampoco de esto se daban cuenta
los tontos: de la mucha vanagloria que sentía a causa de
Sileno. Ante el hecho, precisamente, de que el florecimien-
to del pelo corresponda a la niñez, época de la vida en
la que aún no razonamos, y que rehúya la vejez y no aguar-

---

[54] Cf. PLATÓN, *Banquete* 215a-b; JENOFONTE, *Banquete* IV 19.

de hasta la edad adulta, que es la que manifiestamente establece en el ser la inteligencia y la razón, ¿qué dictaminarías?, ¿acaso no una condena por irracionalidad a la naturaleza de los cabellos? Y, si alguno conserva el c
pelo incluso de viejo, también es cierto que un viejo puede chochear y que, por supuesto, no todos los hombres llegan a la perfección como hombres. Pues bien, es así que la inteligencia y el pelo no se aguardan mutuamente, sino que, como la obscuridad ante la luz, cede el uno ante la otra. Para quienes traten de inquirir la causa, estas palabras mías serán bastante arcanas. Así pues, intentaremos echar mano de cuanto sea preciso para el objetivo propuesto, pero, a la vez, preservar en su santidad cuanto sea inviolable.

7
La divinidad y los cabellos

Los elementos primarios de los seres son simples. La naturaleza, a medida que va descendiendo, se diversifica. La materia es el último grado en la escala del ser y, por ello, es lo más diversificado. Ésta, en el caso de que reciba algo divino, no lo recibe d
de una vez y en toda su integridad: recibe imágenes y semillas y se entrelaza con ellas y se hace mayor por ellas, quizá abrazando a los elementos que tiene, o quizá, a causa de la inevitable contraposición en el primer encuentro, prevaleciendo sobre lo divino, antes de que la imagen haya alcanzado su perfección [55]. Pero también podrían darse ambas posibilidades a la vez. Pues los conceptos no entran, como parece, en conflicto. Pero, como ahora no se trata de esto, sino que el comentario ha sido por otros motivos, lo que hay que demostrar en este asunto es cómo la naturaleza predomina entre lo que es imperfecto y cede ante 70a

[55] Para las dificultades de comprensión de este pasaje, cf. ed. TERZAGHI, 1944, pág. 202, n. *ad loc.*

lo que ha conseguido su pleno poder. Pues bien, ¿acaso los principios de las semillas arrojadas sobre la tierra no tienen algo de divino, aunque sean el grado más bajo de la divinidad? Su fin es el fruto, pero, antes de alcanzarlo, contempla tú el lujuriante estado y la hermosura de la naturaleza. Raíces, tallo, corteza, aristas, cáscaras, y sobre las cáscaras otras cáscaras: el fruto aún es imperfecto y está oculto. Pero, en cuanto nace, se secan y desprenden todos esos jueguecitos [56] de la materia, pues no necesita de aderezo lo que es perfecto. Y perfecto es ya aquel en el que se encuentra otro principio de semilla. Es por este motivo que Eleusis celebra las revelaciones [57] de Deméter.
b Si es verdad que el intelecto es lo más divino de las semillas venidas de arriba y que se asienta en la cabeza y que para ésta el intelecto material es el fruto, tal como lo es el grano de trigo para su principio, si es así, es que la naturaleza está actuando según su costumbre. Obra prodigios alrededor de la cabeza, la adorna con hermosos cabellos, *que son como aristas o cáscaras o, ¡por Zeus!, como* esa flor que se les concede en gracia a las plantas antes de fructificar. Pero no hay fruto en la planta antes de la caída de la flor: el intelecto, pues, no se podría establecer en la cabeza antes de que ella, una vez alcanzada su perfección, se desprenda a su tiempo de los residuos superfluos, como por obra de un bieldo, y se desembarace de
c toda la fatuidad propia de la naturaleza, de tal modo que uno podría tomar su cabeza como prueba para demostrar su ya perfecta fructificación. En la que veas completamente falta de pelos, créete que allí ha fijado su morada el

[56] *Paígnia:* en el sentido de burlas, fraudes o engañosos afeites propios de lo material.

[57] Es decir, los misterios: cf., abajo, 70c-d.

intelecto y considera esa cabeza como templo de Dios. Pues bien, podrían con justa razón celebrarse unos misterios, unas «revelaciones» de la cabeza, así llamados acaso entre los profanos, pero los sabios comprenderían que éstos no serían sino unas solemnidades por el advenimiento del intelecto [58]. El que hace poco reclamó para sí la calvicie, ése d
es el neófito, el iniciado en las teofanías. Como los granos de trigo, las granadas y las nueces pueden pudrirse y morir dentro de su piel y de su cáscara, así también pueden malearse las cabezas por no ser partícipes de lo divino y verse en gran parte envueltas por la materia muerta [59]. He podido ya observar también que, en Egipto, los sacerdotes de la divinidad ni siquiera se permiten los pelos de las cejas [60]. Su aspecto era ridículo, pero su manera de pensar sabia, por ser como eran hombres excelentes [61] y, además, 71a
egipcios. Pues a las naturalezas eternas, cuya esencia es la vida, no les conviene estar cerca de partes muertas. Y, si el que se ha tonsurado por su mano es piadoso, sin duda el calvo por naturaleza está por su propia naturaleza unido a Dios. Pues quizá también la divinidad misma es así [62]. ¡Que sea propicia a mi discurso!, pues se va a pronunciar totalmente con piadosa intención.

[58] *Epibatḗria:* con este término se puede dar a entender el festival por el advenimiento de un dios (éste es el sentido en el texto), los sacrificios en acción de gracias efectuados al desembarcar o unas canciones de bienvenida al viajero (cf. el *Idilio* XII de Teócrito).

[59] Es decir, los pelos: cf., arriba, 67b.

[60] Cf. Heródoto, II 36; Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 352c-d.

[61] Cf. *Egipc.* 89a.

[62] Es decir, calva.

8
La esfera es lo más divino y lo más calvo

Y, en cuanto a todo lo divino que no
b se muestra, ¿por qué preocuparse de que no quiera hacerse manifiesto ni una sola vez [63]? Todo lo que se ve son esferas perfectas [64]: el sol, la luna, todos los astros, los fijos y los errantes [65], son más grandes o más pequeños, pero tienen todos la misma forma. ¿Y qué podría ser más calvo que una esfera? ¿Y qué más divino [66]? Se dice también que el alma quiere imitar a Dios. Éste es el tercer Dios, el alma del mundo [67], a la que su padre y demiurgo del mundo corpóreo introdujo
c en el mundo [68], formándolo como un todo perfecto y completo a partir de todas las semillas y cuerpos, y dándole también, por eso, la figura más abarcadora de todas [69]. De las que tienen el mismo perímetro la mayor es siempre la que tiene más ángulos, y de todas las que tienen muchos ángulos la mayor es el círculo, entre las planas, y la esfera, entre las sólidas [70]. Esto lo saben los versados en geometría y estereometría. Pues bien, el alma, en su integridad, anima al mundo, en su integridad, que es una esfera; y
d las almas que emanan de ella, en su integridad, y devienen partes suyas, quieren, cada una por separado, lo que el alma entera quiere: gobernar los cuerpos y animar el uni-

---

[63] Cf. Platón, *Leyes* 821a.

[64] Cf. *ibid.* 821b, 886d; *Epinomis* 984d; *Timeo* 40a.

[65] Las estrellas fijas y los planetas: cf. Platón, *Timeo* 40b; Aristóteles, *Meteorol.* 343b9; *Antología Palatina* IX 25 (Leónidas).

[66] Cf. Platón, *Timeo* 33b; Proclo, *Comentario al Parménides* VI 56.

[67] Cf. Platón, *ibid.;* Plotino, *Enéadas* V 1, 3, 14-15; V 2, 1, 7-15; etc. (las tres hipóstasis divinas: Uno-Bien, Inteligencia, Alma).

[68] Platón, *ibid.* 34b ss.

[69] Cf. Platón, *ibid.* 33b.

[70] Literalmente: «entre las que tienen altura».

verso [71], cosa que también ha constituido para ellas el mo-
tivo de su partición. Fue así como la naturaleza necesitó
de esferas particulares. Pues bien, los astros arriba y las
cabezas abajo fueron modelados para ser habitáculos de
las almas, como microcosmos en el cosmos [72].

Era necesario, pues, que fuera el cosmos un ser vivo
compuesto de seres vivos [73]. Lo que es a las almas de ma-
yor simpleza, tampoco les importa habitar en una cabeza
peluda, que tan lejísimos está de su figura exacta. Pero
a las almas sabias, a cada una en razón de su propia digni-
dad, se les concedió como morada o un astro [74], o una
calva. Y, si es verdad que esta naturaleza de aquí es inca- 72a
paz de llegar a una completa perfección, no admite ella,
sin embargo, que al menos la parte de nosotros que es
visible a las alturas y está en dirección al cielo no tenga
el aspecto de un cosmos. Y es que la calvicie se nos parece
también a un cielo, y las alabanzas que uno podría cantar
de una esfera, todas ésas también se pueden exponer acer-
ca de la calvicie.

9 *Los géneros que representan a Zeus con largos cabellos no son amantes de la verdad*

Así pues, que escriba Homero y mode-
le Fidias, si es su voluntad, lo que le sir-
va de prueba a Dión: que dejen caer de
la cabeza de Zeus una melena, y que sea b
de abundante pelo, para que, cuando
quiera, pueda sacudir con ella el cielo [75].
El Zeus, por tanto, que se ve en el cie-
lo [76], todos sabemos cómo es; pero, si
existe además algún otro Zeus, no sé si ese otro tiene un

[71] Literalmente: «ser almas de los mundos».

[72] Cf. Platón, *Timeo* 44d.

[73] Cf. Platón, *ibid.* 30b-d, 69c.

[74] Cf. Platón, *ibid.* 44d-e.

[75] Cf. *Il.* I 529 s.; Dión de Prusa, *Discurso* XII *(Olímpico)* 26.

[76] El planeta Júpiter: cf. Platón, *Epinomis* 984d.

cuerpo. Que lo tenga, si así uno lo cree. En todo caso, sin duda, será como el primero o como uno que esté a continuación; lo que es seguro es que su imagen será la de este modelo. Sea de una u otra manera, él es tal cual se nos muestra a todos, siempre que la disposición de su naturaleza sea capaz de permitir la semejanza. Pero, en efecto, parece que tanto la poética como la plástica como todo género de mímesis son muy poco amantes de la verdad y demagógicos en sumo grado, y lo que hacen lo ha-
c cen conforme a la apariencia y no a la verdad [77].

Para los ignorantes el cabello es algo honroso, y es que el parecer de la plebe le profesa admiración a todo lo que se ostenta exteriormente: campos, carros, casas, alojamientos comunes, todo cuanto no pertenece a la naturaleza de quienes lo poseen, sino que, como los pelos, es ajeno a ella. Lejos están, pues, aquéllos [78] del intelecto y de Dios, y, en vez del intelecto y Dios, los gobierna la naturaleza y el azar, que es algo aún más ajeno. Pero lo cierto es que los necios se congratulan de todos los dones del azar y la naturaleza. Así pues, aquel que escribe para la plebe
d y habla para la plebe, necesario es que en sus opiniones esté con la plebe, para que pueda modelar y discurrir de la manera que le complace a ella. Y es que, quienes son ignorantes, son «de ideas obstinadas» [79] y arduos defensores de sus absurdos prejuicios, hasta el punto de que, si alguien remueve alguno de sus inveterados usos, pronto tendrá que beber la cicuta. Pues ¿qué castigo crees que habría sufrido Homero por parte de los griegos de haber contado la verdad sobre Zeus y no haber fingido ningún prodigio de esos con los que se asustan los niños?

---

[77] Cf. Platón, *República* 595a ss.; Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 358e-f.

[78] Los ignorantes y la plebe.

[79] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1151b5.

10
Los egipcios y sus dioses

También son sabios los egipcios en lo siguiente: entre ellos los linajes sacerdotales [80] no permiten a obreros y artesanos fabricar imágenes de dioses [81], para no transgredir así la ley, sino que, con esos picos de halcones e ibis, que graban en los atrios de los templos, engañan a la plebe, burlándose de ella. Son los propios sacerdotes quienes descienden a sus criptas sagradas y toman a su cuidado las imágenes que acaso se lleguen a realizar. Y entre sus objetos sacros [82] están los cofrecitos que encierran, según dicen, esas esferas que, de ser vistas, provocarían la indignación de la plebe, aunque b también la risa de los más indiferentes. Y es que la plebe necesita de prodigios, ¿y cómo no, siendo lo que es? De ahí que a todas las estatuas les tengan puestos picos de ibis. Sólo a uno, al que no ocultan, sino que muestran públicamente, a Asclepio, podrías verlo mucho más calvo que una mano de almirez. Sin embargo, en Epidauro sí tiene cabello. Y es que «la búsqueda de la verdad no es algo por lo que se afanen» [83] los griegos, como con razón se lo reprochó el historiador a nuestra estirpe. Los egipcios, incluso, lo ven todos los días y se los pasan conversando con él, no sólo el que lo alberga en su hogar [84], ni como y cuantas veces él lo prefiera [85]. Y, en efecto, yo he oído decir que un egipcio, c

73a

[80] *Tà prophētikà génē:* en los templos egipcios recibían el nombre de «profetas» los sacerdotes de mayor rango.

[81] Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 379e ss.

[82] *Kōmastéria:* el mismo término con otro sentido en *Egipc.* 94d.

[83] TUCÍDIDES, I 20, 3.

[84] Debe de referirse Sinesio a las estatuillas del dios existentes en algunas casas.

[85] Mantenemos la concisión del original, a pesar de la falta de claridad (razón por la que algunos manuscritos ofrecen otras lecturas en nada

en lo que respecta a los dioses, tiene un arte y unos ciertos encantamientos, de tal modo que, siempre que quiere, con pronunciar unas pocas palabras extrañas, arrastra a toda la naturaleza divina existente a someterse ante esa atracción suya. Entre éstos, por tanto, y no entre los griegos debemos tomar las imágenes que son más verdaderas de la divinidad. Y, aun así, como poco antes se ha dicho, basta con haber observado el sol y las estrellas para no seguir fomentando la curiosidad. Y si hay alguna estrella cabelluda [86] —que no la hay, pues ese cuerpo que se mue-
d ve en círculo [87] es el lugar propio de las estrellas, alrededor del cual jamás se produce nada nuevo—, es el espacio sublunar, los confines mismos de la generación, el que contiene las substancias combustibles, mal llamadas estrellas, que, o se mueven juntas por encontrarse bajo un orden de sucesión, o se mueven sin concierto por no ser de la misma naturaleza. Una llega desde el Altar [88] hasta la señal del equinoccio y, desde allí, será transportada hasta llegar al Polo Norte, si es que antes no se destruye. De estas estrellas, pues, podrás ver alguna muy larga; y hoy, si tienes suerte, una que ocupa la longitud del Zodiaco.
74a Pero, al tercer día, ni siquiera es ya su tercera parte, y, del décimo al trigésimo, hará bien en desaparecer, por haberse extinguido poco a poco y haberse reducido a la na-

---

aprovechables). GARZYA (ed., 1989, pág. 631) traduce: «... e non solo coloro la cui casa egli frequenta né nel modo e tempo da lui preferito».

[86] *Kométēs astḗr:* sobre los cometas, cf., también, ARISTÓTELES, *Meteorol.* 343b5. Cf. LUCIANO, *Historia verdadera* I 23.

[87] Sobre el «cuerpo *(sôma)* del mundo», cf. PLATÓN, *Timeo* 32c; y, para el pasaje de Sinesio, cf. *ibid.* 40a, *Epinomis* 981e.

[88] *Thytḗrion:* una constelación, cf. ARATO, *Fenómenos* 403; QUINTO DE ESMIRNA, IV 554, XIII 483; lat. *Ara,* cf., por ejemplo, OVIDIO, *Metamorfosis* II 139.

da. En mi opinión, a éstas no es piadoso llamarlas estrellas. Pero si tú quieres llamarlas así, entonces es que el cabello es un mal tan grande que incluso de un astro puede hacer una figura mortal, y, cuando aparecen, constituyen un prodigio présago de sufrimientos, que los intérpretes y adivinos conjuran a fuerza de sacrificios. Desde luego, vaticinan las calamidades que más afectan a los pueblos: gentes esclavizadas, destrucción de ciudades, muerte de reyes, cosas que no son pequeñas ni corrientes, sino, todas ellas, más que terribles.

No ha desaparecido en modo alguno del cielo de Zeus una ignota estrella desde que ya de un principio tenemos noti- b cia [89].

Por tanto, sea lo que sea lo que ha desaparecido, no es una estrella, y es que los cuerpos felices son todos esféricos. ¡Ojalá a mí, junto con los míos, me sea posible alcanzar este bien que me hace semejante a los dioses! Pues no hay ningún otro tan próximo a la divinidad como el que así se encuentra [90], ni nadie hay a quien más convenga llamar «deiforme» y «parecido a un dios» [91] o cualquier otro epíteto de la belleza divina. Y no es digno que, siendo así, ocurra de otra manera; sin embargo, podrías oír a quienes, con un diminutivo burlón, abiertamente llaman a los calvos «lunitas» c

11
La luna, Odiseo y Arquíloco

Pero por poco se me pasa hablar de lo que es más apropiado al caso: la luna y las fases de la luna, con las que los hijos de los calvos coinciden en nombre y aspecto. Y es que ella, la muy querida, comienza en cuarto creciente y se vuelve llena, mediado

[89] ARATO, *Fenómenos* 259 s.

[90] Es decir, calvo, puesto que ese bien que suplica Sinesio es la calvicie.

[91] *Theoeidḗs* y *theoeíkelos* son epítetos muy empleados por Homero.

el mes, y, de nuevo, convexa: al final ya se muestra entera [92]. Y, así, a los que han llegado a la suma felicidad, a ésos les doy el nombre de «plenilunios» [93] y hasta sería
d lícito llamarlos «soles», pues ya no recomienzan sus fases, sino que con su círculo completo continúan iluminando lo que tienen enfrente en el cielo. Así, por ejemplo, se mofan de Odiseo los pretendientes, unos jóvenes peludos y disolutos, más de cien, que pronto perecerían de muy mala manera por obra de uno sólo totalmente calvo, a quien, mientras se ocupa de las antorchas y enciende la luz artificial, le aconsejan que deje su tarea, porque basta su cabeza para iluminar la casa entera [94]. Sin duda, también esto mismo es lo más propio de la divinidad, no ya adecuado
75a a los dioses, sino incluso connatural a ellos: tener luz y producirla. Pues bien, de esto, de ese resplandor, la causa es la lisura; y, en la cabeza, la lisura no es otra cosa que la ausencia total de pelo. Uno, pues, se aparta de algo peor para acercarse, al mismo tiempo, a algo mejor, tal como decíamos que existe una contraposición entre lo muerto y la vida. La vida, la luz y todo lo semejante están, y así se considera, en la categoría de los bienes. Y si a la calvicie le corresponde la luz, debe pensarse que a la obscuridad le pertenece el cabello: y no es de razón, sino

[92] Las dos últimas fases mencionadas corresponden al cuarto menguante y a la luna nueva: cf. TEOFRASTO, *De signis* 8. Sinesio emplea para dichas fases los términos *menoeidḗs, dichómēnos, amphíkyrtos* y *pansélenos;* sin embargo, el segundo y el cuarto se emplean ambos en griego para designar la «luna llena» *(noumenía,* «luna nueva»): cf. *Himnos homéricos* XXXII 11; ARATO, *Fenómenos* 808; HERÓDOTO, II 47; TUCÍDIDES, VII 50, etc.

[93] Utiliza nuestro autor el término *panselḗnous,* «plenilunios», de acuerdo también con su contexto y a pesar de la significación que poco antes tenía el vocablo, según hemos comentado en la nota anterior.

[94] Cf. *Od.* XVIII 354 s.

de absoluta necesidad. Pero quizá también sea obligado b
prestarle al discurso una cierta fuerza persuasiva y no quedarnos en la mera eficacia de la demostración [95]. Sin duda, todos creen y dicen que el cabello es un quitasol natural; y Arquíloco, el mejor de los poetas, al elogiarlo, lo elogia en la persona de una hetera [96], y dice así:

... y el cabello
ensombrecía sus hombros y su espalda [97].

Sombra no es otra cosa que oscuridad, pues con ambos términos se designa la ausencia de luz. Y, de entre quienes se acerquen a este asunto y lo aborden más de lleno, cualquiera podría ver también que la noche es la sombra mayor, al oponerse la tierra como obstáculo a los rayos solares [98]. Pero incluso de día los bosques más densos están privados de luz, por ser muy sombríos y frondosos.

12 *Los calvos son más sanos y fuertes*

Pues bien, todo esto fue acerca de que el hecho de la calvicie es algo divino y está consagrado a los dioses más luminosos del éter. Y si la salud es un bien —el mejor de los bienes, por supuesto [99]—,
es por ella por lo que yo veo que muchos con pelo recu- d
rren a la navaja y a la depilación, para ser calvos y, a la vez, inmunes a toda enfermedad. Y es que, si la oftalmía y el catarro y la dureza de oído y todos los demás

[95] Al argumento hay que añadirle persuasión, como afirmaba ya, en términos muy semejantes, PLOTINO, *Enéadas* I 2, 1, 50 ss.

[96] Quizá Neobula, amada del poeta de Paros.

[97] ARQUÍLOCO, *Fr.* 104 Adrados.

[98] Cf. ARISTÓTELES, *Meteorol.* 345a29.

[99] Sinesio alude al célebre escolio anónimo (7 DIEHL, cf. PLATÓN, *Gorgias* 451e), que comienza: «Estar sano es lo mejor para un mortal...».

padecimientos que afectan a la propia cabeza pudieran ser eliminados junto con esta carga de los pelos, eso sería también una cosa grande, pero mucho mayor aún si también beneficiara a los pies y a las vísceras. Pues bien, en esto son desafortunados aquellos a quienes los médicos obligan a soportar los llamados «ciclos», cuyo principio, centro y fin es el depilatorio, que actúa contra los pelos de forma
76a más determinante que el hierro. Y es razonable, pues, que desde ese lugar superior que es la cabeza, como desde una acrópolis [100], cuelguen hasta llegar a todo el cuerpo los hilos de las enfermedades y de la salud. Es por eso por lo que en la salud nosotros [101] no tenemos la misma participación que los demás, sino, con la ayuda de Dios, por así decirlo, una mucho mayor. Podría parecer que esto mismo es lo que insinúan también las imágenes de madera de Asclepio, que, en efecto, respecto al cabello se encuentran de igual manera que las egipcias [102]. Y es que podría ser una advertencia común para todos y la recomendación más saludable de los médicos. Parece como si se dijera: «Quien desee estar sano, debe imitar al descubridor y pa-
b trono de la medicina». Pues un cráneo curtido al sol y expuesto a todas las variaciones climáticas, no te extrañarías de que pronto se convirtiera en hierro en vez de hueso [103], y, siendo así, a cualquier enfermedad le resultaría dificilísimo acometerlo. Es así también como las lanzas de madera de pantano o llanura son peores y mejores las de montaña. La causa pregúntasela a Homero y le oirás de-

---

[100] Cf. Platón, *Timeo* 70a, 90a; *República* 560b.

[101] Los calvos.

[102] Es decir, calvas. De hecho, el término *psilá* se lee en el códice *A*, pero está omitido en los demás.

[103] Cf. Heródoto, III 12 (acerca de los egipcios).

cir que es que están «criadas por el viento» [104] y ejercitadas por él. Pues creía que el sabio Quirón no había obrado al azar cuando cortó lo que sería la lanza de Peleo no del vecino valle del Tempe, ni de una montaña o quebrada cualquiera, donde los troncos crecen finos y altísimos, mas de la cima del Pelio [105], donde estaban expuestos a las acometidas del viento. Era buena, entonces, esa madera, que c sirvió incluso para generaciones sucesivas. Así ocurre también con los dos tipos de cabeza, la peluda y la calva. La una es de pantano, criada, pues, a la sombra; la otra, de montaña, abandonada, pues, a las ráfagas de todos los vientos; y, por eso, ésta es robusta y aquélla débil.

13 *Medos y egipcios*

Como testimonio de lo dicho pueden presentarse los que estuvieron allí donde chocaron los ejércitos de Cambises y Psamético, en el ataque que se efectuó desde d Arabia contra Egipto [106]. Fue entonces cuando las dos fuerzas se pusieron a prueba entre sí y, por considerar cada una de ellas que aquel momento era el decisivo, a duras penas llegaron a retirarse. Después de una gran matanza y al ser el desastre demasiado grande como para proceder al entierro de los cadáveres, los supervivientes no hicieron otra cosa por los muertos que separarlos unos de otros, pues estaban mezclados tal como coincidía que había caído cada uno en su puesto de la formación. Y de ahí los dos montones de huesos existentes: el de los egipcios y el de los medos. En efecto, Heródoto 77a se extraña —y de verdad parece que él, el mejor de los hombres, se regodea con ellas— de lo flaco y débil de las

[104] Cf. *Il.* XI 256.
[105] Cf. *ibid.* XVI 143 s.
[106] Cf. HERÓDOTO, III 10 ss.

cabezas de éstos, que incluso «podrías perforar —dice— tirándoles una piedrecita» [107]; y de lo grueso y robusto de las de aquéllos, que eran duras como para oponer resistencia a sus golpes y «ni siquiera un gran pedrusco bastaría para romperlas» [108], sino que sería necesaria una maza. Y aducen como causa, a la que nosotros nos remitimos como prueba testimonial, las tiaras de fieltro de los unos frente a la crianza al sol de los otros. Y si es difícil emprender un camino más allá de las propias fronteras a través de tantas naciones, y si no es piadoso golpear con una
b piedra la cabeza de un cadáver, y si desconfías de Heródoto, lo cierto es que yo tengo, al igual que otros muchos de la ciudad, criados escitas, que se dejan el pelo al estilo de los escitas: si alguien les asesta un puñetazo con los nudillos, están acabados.

Un espectáculo en el teatro

Por su parte, aquel a quien se le presente la ocasión de contemplar el espectáculo, puede ver en los festivales de teatro de cada mes sagrado a un hombre que le ofrece al pueblo abundante y buena diversión. Éste es calvo artificialmente, no por naturaleza, y va al barbero muchas veces al día. Se presenta ante el público con ese mismo propósito: demostrar la fuerza de su cabeza, para la que ningún peligro es demasiado peli-
c groso. Hasta la mete en pez hirviendo y se deja embestir por un carnero amaestrado, que desde lejos no para de sacudir su cornamenta. Tras de sí deja vasijas megarenses rotas al chocar contra esa noble testa suya. Se hace cortes y heridas y cualquier cosa que produzca el espanto de los

[107] *Ibid.* III 12.

[108] Cf. *ibid.*, aunque el texto de Sinesio no reproduce fielmente el de Heródoto.

espectadores, incluso se la clavetea con más esmero que una sandalia ática. Cuando yo veo a este hombre, me congratulo de mi buena suerte, pues también yo sería capaz de todo eso: lo que ocurre es que él me supera en audacia, y llega a tal grado, más que nada, porque lo empuja su d
pobreza, y yo, desde luego, ni tengo necesidad de afrontar tales pruebas, ni la tendré. Pero hay otro grandísimo bien, distinto de éste, que no le queda a la zaga a ninguno de los que hemos dicho. Pues, con tal que se nos permita obtener aquella súplica de Píndaro [109] y podamos vivir con nuestros propios medios, nos sentaremos en un buen sitio del teatro para escuchar y ver lo que se representa. Y si la ciudad necesita de un corego [110], o si el pueblo pide algún donativo, dispondremos con generosidad de nues- 78a
tros bienes. Pero si luego los soplos de la divinidad nos son adversos y nos falta el pan —¡cosa que no le suceda a ningún hombre de Dios!—, a pesar de todo, el colmo de los males, el hambre, estará lejos de nosotros, porque a todos nos será posible obrar prodigios en la escena y, aunque sea ruborizándonos un poco, ofrecer e improvisar un espectáculo artístico digno de ver.

14
El cabello es más propio de la mujer que del varón

Pues bien, quien piense, como Dión, que el cabello conviene más a los varones que a las mujeres [111], ¿es que no está defendiendo lo más contrario a la realidad y a la evidencia? Pues algo que hace más débiles a quienes lo poseen, ¿es lógico b
asignarlo al lote de los fuertes? Sin duda, la distinción pro-

---

[109] Cf. Píndaro, *Olímpicas* V 23 s., XII 19; Sinesio, *H.* IX 40 ss.

[110] Ciudadano pudiente a cuyo cargo corrían los gastos del coro de los festivales dramáticos (la «coregía»). Luego se dará este nombre al que con su dinero contribuya a cualquier necesidad de la polis.

[111] Cf., arriba, 65d.

viene de la naturaleza y de la costumbre. De la costumbre, por el hecho de que el cabello no es algo hermoso para todos los varones, ni en todas partes, ni siempre para los mismos: los lacedemonios se dejaron el cabello después de Tirea y los argivos antes de Tirea [112], mientras que otros muchos pueblos ni ahora ni antes. Sin embargo, a las mujeres, a todas, siempre y en todas partes, sí les resulta hermoso interesarse por el cuidado de sus pelos. Y ni hay ni ha habido ninguna que haya entregado su cabeza a la navaja, a menos que fuera por una calamidad desafortu-
c nada y terrible que el tiempo le haya podido acarrear. Yo, desde luego, ni he visto ni he oído nada tal.

Pero también la naturaleza coincide con la costumbre [113]. Pues jamás en la vida ha sido notorio que una mujer fuera calva. Y no vayas a decirme que las redecillas lo ocultan, porque las comedias pueden ver incluso a través de ellas. Si le sobreviene la pérdida del cabello, es que sufre una enfermedad y con una mínima cura retornará a su estado natural. Sin embargo, de todos los varones, al menos de los que son dignos de que se les llame así, no es fácil que me digas quién no se ha apresurado
d a llegar a lo que le impone la naturaleza. Y es que, por eso mismo, también parece ser una meta natural, si bien no a todos les sucede. Como los hijos de los agricultores [114] se dan cuenta, por el mero arranque de las plantas

---

[112] Tirea, aldea de Laconia, era posesión de Argos hasta que en el año 550 a. C. fue conquistada por Esparta. Los argivos juraron no dejarse crecer el pelo hasta reconquistarla, mientras que los espartanos, a partir de ese momento, llevaron largas melenas (aunque estos datos son legendarios): cf. HERÓDOTO, I 82.

[113] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. animal.* 518a30, y *I Corintios* 11, 6 y 15.

[114] Esto es, los agricultores, con una perífrasis muy común *(paîdes* y genitivo): cf. *Il.* I 162, etc. *(huîes* y genit.); HERÓDOTO, I 27; PLATÓN, *Leyes* 769b.

sanas, de que quieren por impulso natural elevarse derechas y, a cuantas no son capaces de lograrlo por sí mismas, las apoyan en estacas y rodrigones, así también, cuando todos aquellos dotados de la mejor naturaleza se muestren en una situación semejante a la mía, habría que corregir con una navaja a los que no estén así y ayudar, de ese modo, a la naturaleza.

15
Macedonios y griegos se cortaron el pelo antes de la batalla de Arbela

Sin duda merece recordarse que los la- 79a
cedemonios se habían arreglado el cabello antes de la batalla de las Termópilas, a la que Dión llama «grande» [115] por el hecho de que los lacedemonios se peinaron antes; sin embargo, ninguno de ellos sobrevivió tras este funesto presagio. Vuelvo a decir, y no es por recordar de nuevo mis palabras, que los pelos, aun siendo algo muerto en los seres vivos [116], crecen, no obstante, en los cadáveres. Los terapeutas de Egipto [117], por cierto, son los que han divulgado por todas partes este suceso: uno murió justo al salir de la barbería y, al año siguiente, llevaba otra vez cabello y barba poblada.

Pues bien, Dión introdujo en su discurso a aquellos que tuvieron la muerte más gloriosa de todos los griegos,
pero de los que alcanzaron las victorias mayores y más b
gloriosas y castigaron al bárbaro en nombre de aquéllos mismos y del resto de Grecia, de ésos se olvida deliberadamente: me refiero a los macedonios y a los griegos que

---

[115] Cf., arriba, 65a-b.

[116] Cf., arriba, 67b; y ARISTÓTELES, *Hist. animal.* 518b20.

[117] Ascetas judeohelenísticos que habitaban en Egipto junto al lago Mareotis. Se los conoce por la obra *Sobre la vida contemplativa* de FILÓN (cf. *Fr.* 2, 471 HARRIS).

se internaron [118] con la expedición de Alejandro, entre quienes los únicos que no estaban eran los lacedemonios. Aquéllos, antes de la batalla de Arbela [119], a la que con más razón habría que dar el calificativo de grande, sabiendo por experiencia que los pelos son un inconveniente para los soldados, se raparon todos y, con la ayuda de Dios,
c de la suerte [120] y de su valor, trabaron combate en defensa de su país entero. La aversión a los pelos surgió a raíz del motivo que seguidamente expondré, según escribía en su historia Ptolomeo, el hijo de Lago [121], que lo conocía por haber estado presente en los hechos, y no mentía porque era rey cuando escribió su historia.

16 *Motivo de aversión a los pelos*

Un macedonio, que se había dejado crecer abundantemente el pelo y con una barba poblada que le caía de los carrillos, se enfrentaba a un persa. Tras ingeniar con serenidad un plan, el persa, aunque estaba en peligro, deja caer de sus manos ese escudo de mimbre que usan y su lanza, en la idea de que no eran
d adecuados para luchar contra el macedonio; luego, se precipita en dirección a él, se adelanta rápidamente hasta las armas de su enemigo [122] y lo coge de la barba y del cabe-

[118] Se sobreentiende «en Asia», como es corriente con el verbo empleado, *synanabaínō*.

[119] Ciudad de Asiria (actual Irbil o Arbil, en Irak), en cuyas inmediaciones (concretamente en Gaugamela) Alejandro venció a Darío III en el 331 a. C.

[120] Aquí *Týchē* podría estar personificada como la diosa Fortuna.

[121] Estos datos y los del siguiente capítulo figuraban seguramente en la historia de Alejandro Magno de Ptolomeo I Soter, hijo de Lago (cf. Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* 138), obra que quizá era accesible aún en tiempos de Sinesio. Puede consultarse Arriano, *Anábasis* I, proemio 1 y 3; Plutarco, *Teseo* 5.

[122] Es decir, se echa sobre el macedonio y se pega a él para no ser alcanzado por sus armas.

llo. Así derriba entonces al soldado sin que pueda contraatacar, lo agarra de los pelos y lo arrastra hacia sí, como se arrastra un pescado, y, caído como estaba aquél en el suelo, desenvaina la espada [123] y lo mata. Lo vio también otro persa y, sucesivamente, otro y otro, y, pronto, todos arrojaron sus escudos y, cogiendo del pelo cada uno a un macedonio, los perseguían por la llanura.

Se iba difundiendo, pues, por el ejército persa, como una contraseña, la noticia de que a aquellos hombres se les podía sujetar por el pelo. En consecuencia, como es natu- 80a
ral, sólo los calvos de las falanges de Alejandro permanecieron en su puesto de la formación. Entretanto, el rey se encontraba en el apuro de retroceder ante unos combatientes desarmados que, sin embargo, cuando llevaban sus armas, no eran capaces de resistir sus ataques. Y vergonzosamente se habría retirado Alejandro a Cilicia y habría sido el hazmerreír de los griegos, derrotado en una batalla de pelos [124], de no haberse dado cuenta muy pronto, como en realidad ocurrió, del peligro —y es que los aqueménidas estaban ya destinados a ceder el cetro a los Heraclidas [125]—. Ordena a los trompetas que toquen a retirada y, después de conducir su ejército lo más lejos de allí que pudo y de hacerlo acampar en un buen sitio, lo dejó en b
manos de los barberos. Éstos, entonces, seducidos por los regalos del rey, pelaron a todos los macedonios. A Darío y a los persas las cosas ya no les fueron como esperaban, pues, al no tener ya aquel asidero, hubieron de medirse con sus armas a guerreros mucho mejores.

---

[123] *Tòn akinákēn spasámenos:* cf. HERÓDOTO, III 118. El arma que se nombra es una espada corta de los persas.

[124] Sinesio crea el término *trichomachía.*

[125] Según ARRIANO, *Anábasis* IV 10, 6, Alejandro descendía de Heracles.

17
Los casos de Aquiles y Sócrates

En efecto, el cabello a los varones ni los vuelve temibles ni hace que lo parezcan, a menos que se trate del coco[126] de los niños, porque vemos que los soldados, en el momento en que deben atemorizar a los enemigos, se ponen los cascos. Y el casco no es otra cosa, de nombre y de hecho, que un cráneo de
c bronce[127]. Y, si los guarnecen con crines de caballo, quienes han revestido con ellas sus cascos saben cómo es la forma; pero a los que no lo saben habría que enseñarles que por detrás es por donde están provistos de las crines, extendidas en fila entre el fieltro y el propio casco. Pues ni siquiera Hefesto podría hacer que la parte delantera de la superficie curva sujetara las crines. Siendo como es, ofrece de esta manera una imagen muy exacta de una calva y es lo que más terror produce de todo lo que cubre a
d los soldados. Por eso, Aquiles afirma que los troyanos recobraron sus ánimos al no ver ondeando la cola de caballo de su penacho, sino..., ¿cómo lo dice?:

Pues no divisan el frontal de mi yelmo
que de cerca resplandece[128].

Y es que la parte brillante y pulida del yelmo sería lo mismo que la calvicie y causaría terror. Y si Aquiles tenía melena —pues también eso se afirma[129]—, es que era jo-

[126] La llamada «mormoloba», *mormolýkeia,* el terror de los niños griegos: cf. PLATÓN, *Fedón* 77e; DIÓN DE PRUSA, *Discursos* V *(Mito africano)* 17.

[127] Los términos para «casco» *(krános)* y «cráneo» *(kraníon)* son muy parecidos, aunque no parecen estar emparentados etimológicamente.

[128] *Il.* XVI 70 s.

[129] Cf., arriba, 65c, n. 22.

ven, cuando se es más inclinado a la cólera, en esa edad en la que aún no se ha alcanzado ni la perfección del alma ni la del cuerpo. A un joven es natural, pienso, que la cabeza le rebose de pelos y el corazón de ira [130]. Pero, 81a
lo mismo que en el caso de Aquiles no es digna de alabanza la ira en el alma, así tampoco lo es, entre las cosas admirables, el cabello en el cuerpo. Convengo, eso sí, en que, por ser hijo de Tetis, aquél estaba poderosísimamente inclinado por naturaleza a todo tipo de virtud y manifiesto la opinión respecto a Aquiles de que, si hubiera vivido más, no habría dejado de disfrutar de la calvicie y la filosofía. Ya de joven se dedicaba de un modo u otro a la medicina y la música y, en cuanto a los pelos que tenía, los tenía tan a desgana como para, una vez purificados con sacrificios, ofrendar parte de ellos a una tumba [131]. Es cierto que también de Sócrates afirma lo mismo Aristóxeno [132]: que era por naturaleza «violento en su cólera» [133] y, cuando era dominado por esta pasión, llegaba hasta el extremo de lo indecoroso. Sin embargo, Sócrates no era todavía b
calvo a sus veinticinco años, cuando Parménides y Zenón acudieron a Atenas, según dice Platón, para contemplar las Panateneas [134]. Pero si, posteriormente, uno hubiera hablado de Sócrates como de un hombre intratable o peludo, creo que el que lo dijera habría hecho el ridículo entre quienes lo conocían, puesto que él es, de todos los que en algún momento cultivaron la filosofía, el más calvo y, a la vez, el más afable. No condenéis, por tanto, al

[130] Cf. Aristóteles, *Retórica* 1389a ss.

[131] Cf., arriba, 67b, n. 43.

[132] Cf. Plutarco, *De Herod. malign.* 856c-d.

[133] Cf. Id., *Publícola* 3.

[134] Cf. Platón, *Parménides* 127b.

héroe [135] a tener pelo, pues en el momento en que se habla de él era un muchacho, apenas salido de la adolescencia. Y no podrías tú decir de qué prueba te vales para demostrar que Aquiles habría conservado sus cabellos hasta la vejez; yo, por el contrario, tengo muchas de que no los habría conservado: su padre, su abuelo [136] —pues yo he visto, sí que he visto estatuas suyas—, el estar emparentado con los dioses... Y sobre el aspecto de los dioses basta lo dicho una vez [137].

18 *Dión ha «amañado» un verso de la «Ilíada»*

Pues bien, ¿por qué te mantienes agarrado, como si fuera un divino hallazgo, a ese

d *de sus rubios cabellos cogió al Pelida* [138]?

En una palabra, ¿por qué citas sólo una parte y no traes a colación el verso entero? Pues, por no querer tú, nos has obligado a que lo hagamos nosotros:

se puso detrás y de sus rubios cabellos cogió al Pelida.

¡Bien hecho, Dión!, porque no has quitado sílabas prescindibles, sino aquellas en las que se encerraba todo lo contrario de lo que quieres. A raíz de esto, yo creo adivinar que incluso a esa edad Aquiles ya disfrutaba
82a de la calvicie. La diosa [139] llegó —dice— detrás de él y le agarró de los cabellos. Pero es que incluso a mí, y al mismo Sócrates, y al más viejo de los griegos, cualquiera nos podría agarrar de los pelos por detrás, pues ahí es donde

---

[135] A Aquiles.

[136] Peleo y Éaco, respectivamente.

[137] Cf., arriba, 71a.

[138] Cf., arriba, 65c, n. 22.

[139] Atenea.

nos quedan las señales de la naturaleza perecedera [140]. Y es que no es un bien humano, ni demoníaco, sino de condición y naturaleza claramente divinas, el quedar por completo libre de toda relación con lo mortal.

Se puso detrás y de sus rubios cabellos cogió al Pelida:

para agarrarlo de los cabellos se puso detrás, ya que, por b delante, no había asidero alguno.

19
El ejemplo de Héctor

En resumen, nada de valor hay en los argumentos de Dión acerca de la naturaleza de los pelos. Y lo cierto es que, si algo a propósito hubiera para este asunto, Dión lo habría encontrado y, aunque fuera pequeño, Dión habría demostrado que era grandísimo, él que, incluso ahora, llega tan lejos como para descubrir que los lacedemonios nada tienen que ver con el tema, al menos no en lo que a los demás puede parecerles. Sujeto a Homero, como a un ancla sagrada, se mantiene con él hasta el final de la obra, pero se sirve de sus palabras de manera tan ilegítima y tan retórica que ahora mutila un verso, como si lo hiciera con una ley, y, en otra ocasión, apela al testimonio de partes de versos no existentes, c como si en realidad existieran. Y es que inventa falsedades acerca de Héctor, o, mejor dicho, de Homero en lo relativo a Héctor, o, quizá, tanto de Homero como de Héctor. Pues este último, tradicionalmente, en cuanto al corte de pelo, se halla en una situación que es la más semejante a la de los sabios, y así lo declara el que ha escrito las mayores verdades acerca de los héroes [141], por haber sido,

---

[140] Cf. Aristóteles, *Hist. animal.* 518a26.

[141] Alusión a Filóstrato, *Heroico* XIX 3, XXXVII 3.

creo, el que afirma esto mismo sobre Héctor, conmilitón de unos y haber marchado en guerra contra otros [142]. Si llegas a Ilio [143], nada más entrar cualquier troyano te conduce al templo de Héctor, donde al alcance de todos está
d ver su estatua [144]. A quienes la ven no se les ocurre sino decir que se le plasmó con aquel aspecto que tenía cuando le reprochó a su hermano su belleza afectada y su preocupación por el cabello [145]. Pero lo que Dión ha escrito como si hubiera sido dicho por Homero acerca de Héctor:

en torno se extendía su oscura melena [146],

que alguien me muestre en qué lugar de las rapsodias de Homero se halla. Creo que ni siquiera Ión, el rapsoda [147], lo encontraría. Pues, ¿cómo iba Homero a presentarnos
83a con cabello a aquel a quien introdujo en su poema censurando el pavoneo de otro? Sería igual que si Fileas acusara de hurto sacrílego a Andócides, como si no fuera él mismo el que había robado de la acrópolis la cara de la Gorgona [148] que pertenecía a la diosa. Eso es lo que a ti te pasa también en relación con este héroe.

[142] Para Sinesio, los datos de Filóstrato provendrían de su propia experiencia en el trato con héroes reales.

[143] Troya.

[144] Cf. Filóstrato, *ibid.* XIX 3.

[145] Los reproches los dirigía Héctor a Paris: cf. *Il.* III 55.

[146] Cf., arriba, 65c, n. 24.

[147] El que da nombre al diálogo platónico.

[148] Era de oro y estaba en el escudo de la Atenea de Fidias: cf. Isócrates, XVIII *(Recurso contra Calímaco)* 57; Plutarco, *Temístocles* 10.

20
A pesar de Homero, la calvicie es algo divino

Y aunque Menelao fuera *de cabeza rubia*[149], no era, sin embargo, peludo, al menos en lo que se desprende de la obra. Y es que no se trata de un elogio de los cabellos, sino que Homero sólo informó de cómo era: cualquier cosa, en efecto, que él mencione, no tiene la categoría de algo elogiable. Pero a Dión, que echa mano de todos los recursos, le parece que es lo mismo la mención de los cabellos y su alabanza, a él que, tan tenazmente, se puso a adjudicarle al poema lo que no era suyo y a privarlo de lo que sí lo era. De tal modo b
fue así que, para convencer cuando decía que el cabello corresponde mucho más a los varones que a las mujeres, llega a afirmar que también en el caso de los dioses Homero alaba al elemento femenino de distinta manera —Hera, *la de ojos grandes;* Tetis, *la de plateados pies*[150]—, mientras que de Zeus alaba, más que nada, su melena. Y es que quizá su ejemplar se encontraba mutilado de muchos versos genuinos[151] como éstos:

Al soberano Apolo, al que parió Leto, la de hermosos [cabellos[152];
Ponlo sobre las rodillas de Atenea, la de hermosos [cabellos[153].

Y, acerca de Hera, que tramaba adormecer a Zeus[154], c
afirma que la diosa, por lo demás, se acicalaba con esmero

[149] *Od.* XV 133.

[150] Cf., arriba, 65d, n. 29.

[151] «De versos buenos» *(agathôn)*, literalmente: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 649.

[152] *Il.* I 36.

[153] *Il.* VI 273.

[154] *Il.* XIV 159 ss., 214 ss.

en el momento en que incluso iba a necesitar su cinturón bordado, que, entre otros muchos, poseía también el inmenso poder de robar el sentido a los juiciosos. Pues bien, entonces dice en el mismo pasaje que ella se ungió con mirra y que

tras peinarse
el cabello, con las manos se trenzó sus tirabuzones, relucientes, bellos, inmortales [155],

d lo que también merece un cúmulo de alabanzas. Y, mereciéndolo, al menos compensa —si se trata, como es la realidad, de la trampa contra Zeus— los otros muchos versos que Dión, podría decirse, pasó por alto o, más bien, que, aun conociéndolos sobradamente, fingió no conocer. Yo también conozco el pasaje y ni recurro a mentiras por mor de la hipótesis que defiendo, ni estaría de acuerdo tampoco en afirmar que todos los habitantes del cielo tienen pelo. Este argumento es común a varones y mujeres, porque la apariencia esférica de Zeus no es más precisa que la de Afrodita entre los astros [156]. Con respecto a Zeus, al que ha colocado Dión como remate de su discurso [157], se ha dicho que las cosas que Homero cuenta de los dioses en general, la mayoría son conforme a la opinión del vulgo,
84a y unas pocas conforme a la verdad. También esto, precisamente, es conforme a la opinión del vulgo: lo de los cabe-

---

[155] *Ibid.* 175 ss.

[156] Se hace referencia al planeta Venus: cf. Platón, *Epinomis* 987b. La traducción de Garzya (ed., 1989, pág. 651) es la siguiente: «Zeus, nel suo aspetto sferico, non è per nulla delineato meglio dell'astro di Afrodite». Nosotros intentamos mantener la literalidad, a pesar de que ciertos pasajes de este capítulo son bastante enrevesados.

[157] Cf., arriba, 65d.

llos lozanos que desde la cabeza de Zeus llegan a sacudir el cielo, dato al que se han avenido tanto la masa del pueblo como los escultores. A excepción, pues, de Homero y de los lacedemonios, ya no le queda ninguna otra parte al discurso de Dión, pero aunque se le añadieran esas otras, como venimos diciendo, no hay nada que haya referido acerca de la naturaleza de los cabellos, ya fuera inventándolo de su propia cosecha o ya tomándolo de aquellos pasajes: no dijo qué son, ni explicó de qué están hechos, b
ni demostró que sean un bien para quienes los tengan, ni un mal para quienes no cuenten con ellos. Este discurso mío, sin embargo, después de examinar la realidad misma de los hechos, ha descubierto que la calvicie es algo divino y que está emparentada con lo divino y que es la meta final de la naturaleza y que, evidentemente, constituye un recinto de Dios, gracias al cual conservamos nuestro juicio; y también ha expuesto, uno por uno, miles de otros beneficios suyos respecto al alma y al cuerpo: cómo se produce y por qué causa. Así, nada hay que hayamos alegado sin un claro fundamento. A los cabellos, sin embargo, les ocurre, como se ha hecho ver, todo lo contrario de esto: les es propio lo irracional, lo animal y todo lo que pertenece a la parte contraria a Dios [158]. Se ha hecho ver que c
son como unas aristas [159] o revestimientos del animal, juguecitos [160] de la naturaleza, eflorescencias de una materia imperfecta.

158 La parte o «porción aborrecible» del *H.* I 661.

159 Cf., arriba, 70a.

160 Cf. *ibid.*, n. 56.

21
Los cabellos son propios de adúlteros y afeminados

Creo que ahora conviene distinguir, según su clase y ocupación, a los varones elogiados por este discurso y por aquel otro. Sin duda, entre los amantes de los cabellos están los adúlteros. También Homero, en efecto, hizo al mujeriego depender de la «fama de su peinado» [161], en la idea de que un hermoso arreglo del cabello sirve para seducir a las mujeres. Y un adúltero, de seguro el mayor de los adúlteros [162], es ese contra quien se ha lanzado el improperio. Es ésta, sí, una clase de hombres de lo más intrigante y de lo más hostil incluso dentro de los muros de su propia casa.
d Y es que a aquellas mujeres por las que seríamos los primeros en afrontar el peligro y la lucha para que no se las violentara, me refiero a nuestras hijas y esposas, un jovenzuelo de buena presencia las coge y se las lleva, en cuanto así se le tercia, al sitio de la tierra o del mar que quiera, y, si no de la tierra o del mar, a cualquier rincón o escondrijo. Con todo, también el sentimiento de una mujer cautiva podría seguir permaneciendo fiel a su esposo, pero el adúltero tiene tal maña que lo primero que le roba es
85a el afecto de su alma por su cónyuge [163], de manera que, para el marido, la de su mujercita no sea una pérdida a medias. Contra ellos, pues, y con razón, las leyes proveen

[161] La expresión *kérai aglaé* de *Il.* XI 385, que aquí aprovecha Sinesio, podría interpretarse (cf. ya el comentario de Aristarco y, posteriormente, el de *Suidas*, que depende de Sinesio) como «famoso por tu arco» o, irónicamente, «famoso por tu peinado». Para este sentido de *kéras*, cf. Liddell-Scott-Jones, *s. v.* V. 1, y *s. v. keroplástēs*.

[162] Recuérdese que es Paris quien recibe de Diomedes el denigrante calificativo de «famoso por tu peinado» (si así hay que entenderlo), que comentábamos en la nota anterior.

[163] Cf. Jenofonte, *Hierón* III 3 s.

de sus armas a los verdugos, y los hortelanos plantan rábanos áticos con los que los adúlteros, en cuanto se les sorprende in fraganti, comienzan a recibir su castigo [164]. Y es ésta una clase de hombres tal que ha destruido muchas familias y también ya algunas ciudades; y es que el pretexto para que chocaran dos continentes entre sí y para que los griegos cruzaran con el fin de apoderarse del cetro de Príamo ha sido un adulterio.

Pero mucho peor que este vicio, cuyo más destacado b
representante para nosotros es Alejandro [165], es aquel otro de los Clístenes y Timarcos [166] y todos los que venden la flor de su juventud por dinero; y si no por dinero, por otra cosa; y si no por ninguna otra cosa, en aras sólo de su muy execrable placer. Y, para decirlo de una vez por todas, los afeminados tienen todos por costumbre modelarse el cabello. Pero, de entre éstos, unos lo hacen abiertamente en burdeles, y es que consideran que salen ganando porque así van a conseguir una reproducción exacta por demás de lo femenino de su naturaleza. Por su parte, de quien realiza sus perversiones a escondidas, aun cuando públicamente llegaría a negarlo bajo juramento sin presentar ninguna otra señal distintiva de ser un «cofrade de Cotis» [167] a no ser este único indicio de prestar muchísima c

[164] Alusión a la pena del *rhaphanismós,* que consistía en introducir un rábano por el trasero del adúltero y en depilarlo de una forma dolorosa: cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 1083 (y el escolio), *Pluto* 168; ALCIFRÓN, III 26, 4; LUCIANO, *Sobre la muerte de Peregrino* 9.

[165] Puede que este Alejandro no sea Paris, sino Alejandro Magno, si hacemos caso de lo que refiere DIÓGENES (el cínico), *Cartas* 23; ARRIANO, *Anábasis* I 21, 1; ELIANO, *Var. Hist.* XII 7; y cf. la *Carta* 52 de SINESIO.

[166] Cf. ARISTÓFANES, *Acarnienses* 117 s., *Nubes* 355; ESQUINES, *Contra Timarco,* passim.

[167] Cotis (o Cotito: cf. *Carta* 45) es una divinidad ática (cf. JUVENAL, II 92, *Cecropiam... Cotyton)* de origen tracio y de culto orgiástico. Sus

atención a su pelo, ungirlo y arreglárselo con rizos, de ése les sería fácil a todos decir de inmediato que es un hombre devoto de los ritos orgiásticos de la diosa de Quíos y de los Itifalos [168]. Fue Ferecides el que, tapándose con su manto, dijo «por mi piel está claro» [169], mientras por medio de su dedo mostraba su enfermedad. Y es por medio de los cabellos como reconocemos a un muchachito bardaje [170].

22 *Los proverbios dicen la verdad*

Y si también el proverbio encierra algo de sabiduría —¿y cómo no, si de ellos dice Aristóteles que son restos de la anti-
d gua filosofía perdida en las mayores catástrofes de la humanidad y que se salvaron gracias a su concisión e ingenio [171]?—, sin duda también esto es un proverbio [172], un dicho que, en su antigüedad, contiene un axioma de la filosofía de la que se derivó, de tal modo que a ella apunta con la mirada fija como un buey [173]. Y es que los antiguos atinan con la verdad

misterios eran celebrados por los «Baptas» (título de una comedia de Éupolis). La expresión utilizada por Sinesio puede ser proverbial para referirse a los afeminados: cf. *Carta* 43.

168 Falos erectos que eran llevados en procesión en las fiestas dionisíacas. El término también sirve para designar al dios Príapo. En relación con las inclinaciones amorosas de las que aquí se habla se halla esta referencia algo incierta a la diosa de Quíos.

169 Cf., también, *Carta* 117. Es la respuesta (ya proverbial) de Ferecides a Pitágoras cuando este último fue a interesarse por su estado. Aquél, que sufría una grave enfermedad, le contestó así, enseñándole sólo el dedo por la puerta o a través de la cerradura: cf. DIÓGENES LAERCIO, I 118.

170 Traducimos así el término *paschetiôn*. El verbo *páschein* se usa en griego con referencia al homosexual pasivo (lat. *pathicus*): cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Londres, 1978, pág. 140, n. 7.

171 Cf. ARISTÓTELES, *Fr.* 13 ROSE.

172 Intentamos mantener la construcción un tanto deshilvanada del original.

173 La expresión parece ser proverbial.

muchísimo mejor que los de ahora. Pues bien, ¿cuál es este proverbio y qué quiere decir?:

No hay peludo que no sea... [174],

El final de verso adáptalo tú mismo a la cadencia del trímetro, pues yo no voy a pronunciar esa atrocidad, ni la acción ni el nombre. ¡Muy bien!, lo adaptaste. Y, entonces, ¿qué?, ¿qué te parece? ¡Caramba, qué verdad es! Es 86a
un oráculo lo que tenemos enfrente, y hasta por sí mismo está claro. ¡Y cuántos testigos presenta, que lo usan ahora y que lo usaron con anterioridad! Y es que el valor inmortal de un proverbio consiste en esto mismo, en la continuidad por parte de quienes lo usan: los propios asuntos que tratan son los que se encargan de recordárselo, pues invocan el testimonio de los hechos que en cada ocasión acontecen a la vista de todos y ellos testifican con sus pruebas.

23
¿Qué clase de hombres puede ofrecernos la calvicie?

Pero, aun siendo así las cosas, es admirable el discurso que Dión sacó a la luz en pro de la cabellera. ¿Qué necesi- b
dad hay ya, pues, de que lo refute Platón [175], cuando el rétor ha declarado abiertamente que la retórica es el arte del acicalamiento? ¿O es que tú crees que quienes se tiñen los pelos podrían hacerlos parecer más encantadores, sólo porque un griego en un escenario se ponga a ensalzar de viva voz esa pose-

---

[174] Este trímetro yámbico figura en su integridad en la *Carta* 104 (cf. *Comica Adespota* 12 Kock = *Corp. Paroem. Graec.* II 197, 17 ss.): «No hay peludo que no sea polinizado». Con el término «polinizar» queremos recoger el significado técnico del verbo *psēnízō* (relacionado con *psḗn*, el cínife, que es quien, al transportar el polen, realiza la fecundación de la palmera y la higuera: cf. Heródoto, I 193; Aristófanes, *Aves* 590) y el sentido obsceno que se trasluce en el proverbio.

[175] Cf. Platón, *Gorgias* 463b y 465b.

sión suya? Pienso que los enervados [176] adeptos de Cíbele han de sentir hacia él mucho agradecimiento por el discurso, y también todo aquel que mire a la mujer del vecino con ojos deshonestos: la cabeza de cada uno de ellos él la ha inundado con sus palabras como con perfume [177].
c Cosa fatal es, de cierto, ambicionar el favor del pueblo, sobre todo cuando coincide que quien reparte los elogios goza de fama. Pues bien, éste podría engrosar la lista de los perniciosísimos personajes de nuestra ciudad. La calvicie, entonces, ¿qué género de hombres puede ofrecer a cambio de éstos? En vez de los adúlteros, ¿a quiénes hemos elogiado nosotros? A aquellos entre quienes se encuentran los sacerdotes, profetas y ministros de los recintos sagrados de los dioses; de las escuelas, a maestros y pedagogos; de las fuerzas armadas, en circunstancias propicias, a los generales y los tribunos; en todas partes, a aquellos que
d la mayoría estima que tienen mayor inteligencia. Yo creo que también el aedo a cuyo cuidado dejó Agamenón a Clitemestra [178] pertenecía a este género nuestro, pues una mujer de una casa tan desacreditada [179] jamás se la habría él confiado a un peludo.

Una gran prueba para nuestro discurso nos la proporcionan los pintores cuando no pintan de acuerdo con el original, sino que alguno de éstos pretende haber hallado un
87a modelo apto para su tarea. En el caso, pues, de que, en efecto, alguien les encargue pintar en un cuadro a un adúltero o un afeminado, con coger a uno que tenga pelos ya se cumple el mandato; pero, si les encargas un filósofo

---

[176] *Kateagótas:* enervados o afeminados, porque los sacerdotes de Cíbele, los «Galos», se castraban en recuerdo de Atis.

[177] Para la expresión, cf. Platón, *República* 344d.

[178] Cf. *Od.* III 267.

[179] Clitemestra era, como Helena, hija de Leda.

o un ministro sacro, va a ser un calvo con un toque de respetabilidad el que esté reproducido en el cuadro. Eso es lo que ocurre con las figuras acuñadas en las monedas.

24
Mérito del argumento, no del orador, si se ha conseguido avergonzar a los peludos

Pues bien, a los filósofos, a los sacerdotes y a todo género de individuos mesurados les regalo esta obra, en la que se reverencia piadosamente a la divinidad y se les da buenos consejos a los hombres. Y si, una vez sacada a la luz pública, merece la aprobación de la mayoría, hasta el punto de que los amantes de los cabellos, avergonzados ya, se preocupen de b
llevar un corte de pelo más comedido y sobrio y feliciten a los que no tienen necesidad del barbero, no será a mí a quien haya que estar agradecido por todo esto, sino que habrá que estarlo al propio argumento, en virtud del cual el orador más inepto, en comparación con el más excelente, parece ser alguien. Pero, si con estas palabras mías no logro convencer, a mí sólo entonces se me habría de acusar, porque ni siquiera con la ayuda del argumento pude hacer frente a la gracia sencilla [180] de Dión. ¡Pero ojalá que a muchos les sirva de ayuda también esta obra mía al llegar a sus manos!

---

[180] Sinesio emplea aquí el adjetivo *psilós*, que también tiene el sentido de «calvo», con lo que hasta el final está jugando con las palabras e insistiendo en su idea.

VI

DIÓN O SOBRE SU NORMA DE VIDA

El *Dión (Dîōn ē perì têa kat' autòn diagogês)* fue la otra obra, que, como dijimos en la introducción del *Sobre los sueños*, Sinesio remitió a Hipatia en el 405. Sin duda es el más atractivo y «comprometido» de los opúsculos de nuestro autor. Sinesio lo concibió años antes de su publicación definitiva para responder a las críticas que suscitaron las *Cinegéticas* (cf. *Carta* 154), compuestas en su juventud, alrededor del 392.

Autobiografía literaria, apología personal, verdadero «protréptico» no sólo a la filosofía sino a las artes [1] y a la cultura en general, demostración incontestable de su capacidad para escribir tratados de peso y no sólo divertimientos al estilo del *Elogio de la calvicie*, todo eso y más puede encontrarse en el *Dión* [2].

La unidad del saber (cf. 42d) es el concepto por el que aboga la filosofía [3], y el verdadero filósofo es Dión de Prusa [4]. Como

[1] Cf. ya el *Protreptikŏs lógos epì tàs téchnas* de GALENO.

[2] Cf. el estudio de A. PIÑERO SÁENZ, *Cuad. Filol. Clás.* 9 (1975), 133 ss.

[3] Una filosofía que es «la exaltación del *lŏgos* contra la *alogía*» (ed. GARZYA, 1989, pág. 31) y se opone, por tanto, a las actitudes de los monjes cristianos del desierto y de los teúrgos paganos (cf. 45c ss.).

[4] Cuyo *corpus* completo de obras figuraría en la biblioteca de Sinesio: cf. G. MOROCHO GAYO, *Dión de Prusa. Discursos I-XI*, Madrid, 1988, pág. 82.

él, los auténticos cultivadores del conocimiento, los *émpeiroi*, se diferencian claramente de los «especialistas», *technîtai* [5], entregados sólo a una rama concreta de la ciencia y ajenos a ese afán de conocer que caracteriza al filósofo [6].

Filosofía y retórica, por otra parte, han de aunar ya sus fuerzas y olvidar sus antiguas disputas [7]. No basta con la reconciliación entre el orador y el filósofo elocuente que pretendían Isócrates, Cicerón o Elio Aristides [8]. Lo que Sinesio persigue es aquella síntesis [9] ejemplar entre ambos personificada en Dión Crisóstomo.

También, como en el caso de Dión, en la figura de Sinesio, su discípulo, se hermanan la reflexión abstracta, la teoría, con la actividad práctica. Sincero en sus manifestaciones, nuestro autor representa un ideal humanístico que, a la manera del Cremes terenciano *(Heaut.* 77), no considera ajeno nada que a los hombres afecte.

SINOPSIS

1. Filósofos y sofistas. Entre unos y otros se encuentra Dión. — 2. El *Euboico* de Dión. — 3. Dión se expresa de distinta forma según el argumento. Aunque él se alinea junto a los rétores antiguos, puede utilizar los «tonos» modernos. —

[5] La oposición *technîtai / émpeiroi* ya está, en otro sentido, en ARISTÓTELES, *Metafísica* 981b31.

[6] Según A. GARZYA *(Riv. Filol. Istruz. Class.* 100 [1972], 32 ss.), la tendencia a la especialización a comienzos del siglo V se debía a la pujanza de una nueva clase, la burocracia.

[7] Un resumen de esta polémica, que se remonta al s. IV a. C. con las distintas concepciones sobre la *paideía* defendidas por Platón e Isócrates, se puede leer en CICERÓN, *De Oratore* III 57 ss. Un excelente estudio del tema ya lo hizo H. VON ARNIM en su *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlín, 1898, págs. 4-114. Para otros análisis posteriores, cf. F. GASCÓ-A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Aristides. Discursos* I, Madrid, 1987, pág. 258, n. 4.

[8] Cf. GASCÓ-RAMÍREZ DE VERGER, *ibid.*, pág. 259.

[9] Cf. MOROCHO GAYO, *Dión de Prusa...* (cit. arriba en la n. 4), pág. 16.

4. La obra la dedica a su hijo. Defensa de la cultura literaria y del filósofo. — 5. El «especialista» frente al filósofo. — 6. Los dos tipos de discursos. — 7. La entrega a la contemplación no puede ser continua. El ejemplo de los anacoretas. — 8. Al hombre le queda una vía intermedia, entre la divinidad y el animal, la ocupación literaria, que va acostumbrando a nuestros ojos para que puedan contemplar la visión más alta. — 9 y 10. Proceder del filósofo. La masa es incapaz de conseguir la meta. Acerca de la virtud. — 11. Para llegar a la cima, las letras y las ciencias son los pasos preliminares. — 12, 13, 14 y 15. Contra los sofistas que pronuncian discursos de aparato. Los gramáticos. El maestro y sus alumnos. El ejemplo de Sócrates. Filosofía y poesía. — 16. Los libros no deben ser enmendados. Una ley de Pitágoras. — 17. Con los errores de los libros se ejercita el intelecto. De nuevo la doctrina de Pitágoras. — 18. Procedimiento de Sinesio para sacar provecho de los libros. Él se ha puesto a prueba en todos los géneros y todos los estilos.

1 *Dión entre filósofos y sofistas*

35a Filóstrato de Lemnos, al escribir las vidas de los sofistas hasta su fecha, al principio de su obra [1] hace dos grupos, el de los sofistas propiamente dichos y el de todos aquellos a quienes, siendo filósofos, b la fama llevó a la categoría de sofistas en razón de su bien decir. A Dión lo coloca entre estos últimos, en cuya lista incluye a Carnéades de Atenas, León de Bizancio y otros muchos que vivieron según las directrices de la filosofía, pero con su estilo ajustado al ideal sofístico, entre los cuales enumera también a Eudoxo de Cnido, uno de los c principales discípulos de Aristóteles [2], aventajado tam-

[1] Cf. Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I, inicio y 1-7.

[2] Parece un error de Sinesio, porque Diógenes Laercio (VIII 8, 86) nos dice que fue discípulo de Arquitas y Filistión y oyó las lecciones de Platón.

bién en astronomía, en la medida en que se cultivó en su época.

Para nosotros, Dión, por la abundancia con que reviste su lengua, que fue «de oro» [3], según se dice, debe ser considerado un sofista en todas sus obras, si en realidad se sostiene la creencia de que el cuidado de la expresión es un objetivo por el que lucha la sofística —y esto es, precisamente, lo que dentro de poco vamos a examinar—. Pero, en cuanto a las directrices de su vida, Dión no es uno de ellos, ni con ellos debe ser catalogado, sino con Aristocles [4], aunque su evolución fue contraria a la de éste. Ambos, en efecto, han experimentado ciertos cambios a lo largo de su existencia. Aristocles, de filósofo que era, de mucha d gravedad y ceño fruncido, acabó en sofista y no sólo entró en contacto con todo tipo de placeres, sino que se dejó llevar hasta los últimos extremos. Tras pasar su juventud bajo la guía de las doctrinas del perípato [5] y después de haber sacado a la luz entre los griegos unos escritos dignos de la seriedad de un filósofo, cayó rendido ante la reputación de que gozaban los sofistas, hasta el punto de arrepentirse, ya en su vejez, de aquella grave dignidad de su juventud y fatigar a los teatros de Italia y Asia, compitien- 36a do en los concursos con sus declamaciones. Pero es que también se había dedicado a jugar al cótabo [6] y acostum-

[3] Cf. *Calv.* 63a, n. 1.

[4] Aristocles de Mesina, peripatético del s. II d. C., fue maestro de Alejandro de Afrodisias y escribió una extensa historia de la filosofía.

[5] La escuela aristotélica.

[6] Juego de origen siciliano (cf. ANACREONTE, *Fr.* 415 PAGE) y carácter dionisíaco (era una especie de libación), practicado por lo general en los banquetes, pero también en lugares públicos e incluso por las mujeres. Dentro de la variedad de formas que presentaba, consistía básicamente en arrojar el resto de una copa de vino, desde lejos, en un vaso o plato de bronce, a la vez que se pronunciaba el nombre de una persona

braba a tratar con flautistas [7] y, con estos fines, ofrecía banquetes. Dión, sin embargo, de sofista desconsiderado que era, acabó siendo filósofo, más por azar que por su propia voluntad, según él mismo refirió los pormenores de ese azar.

Sin duda, al escribir su biografía, habría sido necesario referir la doble vida de este hombre y no incluirlo, sin más, en la enumeración junto con el grupo de Carnéades y Eudoxo. Cualquier argumento que tomes de los de éstos resulta que es filosófico, pero tratado de un modo sofístico,
b es decir, expresado de una forma atractiva y hábil y provisto de mucho encanto. Así, incluso por parte de aquellos hombres a los que, hablándoles, hechizaban con la hermosura de sus palabras, fueron considerados dignos de llamarse sofistas. Pero me parece que ellos desdeñaron este apelativo y no admitieron que se les diera, puesto que la filosofía lo considera injurioso desde que Platón se alzó contra tal nombre [8].

Dión, en cambio, se destacó brillantemente de la manera de vivir de cada uno de éstos y él mismo llega a comba-
c tir sus propios argumentos, sacando a luz pública unos discursos que parten de objeciones contrarias a sus tesis. Es preciso, por tanto, que, sobre todo por esa diversidad de sus discursos, no pasemos en silencio lo relacionado con este hombre. Precisamente, líneas más abajo, Filóstrato, por absolverlo de la culpa de haber compuesto una alaban-

---

amada (cf. la parodia del acto en JENOFONTE, *Helénicas* II 3, 56). El hecho de acertar en el «blanco» y el ruido que se producía se tomaban como augurio de éxito en la consecución del amor: cf. ATENEO, *Banquete de los sofistas* XV 665a-668f.

[7] Estas flautistas no eran sino heteras o cortesanas: cf. PLUTARCO, *Sobre el amor* 753d.

[8] En su diálogo *El sofista o del ser.*

za del pájaro llamado papagayo [9], afirma que es propio del sofista no menospreciar nada, pero podría parecer que se contradice a sí mismo, porque antes dijo que era víctima de calumnia todo aquel que, siendo filósofo, fuera arrastrado a la categoría de sofista. Dice así: «Los antiguos dieron el nombre de sofistas no sólo a los rétores que sobre- d salían y eran ilustres por su elocuencia, sino también a los filósofos que se expresaban con fluidez. Son éstos sobre quienes debo yo hablar antes, porque, sin ser sofistas, parecían serlo y, así, llegaron a recibir este nombre» [10]. A continuación, enumera los que son claramente filósofos y, entre ellos, también a Dión y, después de Dión, a otros, sobre el último de los cuales termina con estas palabras: «Basta con esto sobre los que fueron filósofos con reputación de sofistas» [11], diciendo lo mismo, pero de otra forma, el que, sin ser sofistas, usurparon ese nombre. Sin em- 37a bargo, entremedias, en otro lugar, afirma estar indeciso en cuanto a qué puesto le va a asignar a Dión, por ser, como es, un hombre diestro en tantas cosas. Pues bien, ¿qué es lo que has dicho antes? ¿Y qué has dicho después? ¿Que la realidad es esto último y aquello primero apariencia?

Pero no quiero yo reparar en la pequeñez que suponen estas contradicciones. Lo que admito es que Dión, que fue un filósofo, ha jugado como un diletante con lo que es propio de los sofistas, aunque con dulce y afable inclinación hacia la filosofía, sin ofenderla en absoluto, ni componer contra ella discursos encarnizados y malévolos. Sin embargo, es cierto que él, más veces y con más violencia

[9] Cf., abajo, 38b. Cf. FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* I 7.

[10] *Ibid.* I, *praef.* 7.

[11] *Ibid.* I 8, 7.

b que los sofistas, se lanza sin recato contra los filósofos y la filosofía. Por el hecho, pues, de habérsele otorgado, según creo, un carácter natural fuerte, consideraba también que la retórica no se oponía a la verdad, convencido como estaba de que mejor que vivir de acuerdo con la filosofía era vivir de acuerdo con el sentido común. De ahí que su discurso *Contra los filósofos* [12] fuera compuesto con gran seriedad, enteramente libre de trabas y sin renunciar a ninguna figura retórica. También al otro titulado *A Musonio* le ocurre lo mismo, y es que Dión no se está ejercitando en ningún tópico de escuela, sino que lo escri-
c be de intento, cosa que yo sostengo enérgicamente e incluso podría convencer de ello a cualquier otro que acertara a descubrir en todo tipo de discurso la ironía o la verdad de un carácter.

Pero es en el momento de filosofar cuando queda demostrada en su mayor medida la fuerza de su naturaleza. Pues, como si esa naturaleza suya hubiera reconocido, ya tarde, su propio deber, no poco a poco sino a toda vela se aparta de las directrices de la sofística y los argumentos retóricos ya no los trata de manera retórica sino política. Si alguien desconoce la diferencia que existe entre un político y un rétor al encarar un mismo problema, que le venga a la mente el discurso fúnebre de Aspasia y el de Peri-
d cles, en Tucídides éste y en Platón aquél [13], cada uno de los cuales es mucho mejor que el otro, si se le juzga con arreglo a sus propios cánones. Pero lo cierto es que Dión

[12] Tanto éste como el siguiente discurso de Dión que se menciona se han perdido.

[13] Sinesio se refiere al *Menéxeno o la oración fúnebre* (que, en 249e, Platón atribuye a Aspasia, la famosa e inteligente cortesana unida a Pericles: cf. Plutarco, *Pericles* 24, 3 ss.) y al célebre discurso de Pericles en Tucídides, II 35 ss.

no parece enzarzarse en especulaciones técnicas de la filosofía, ni abordar doctrinas físicas, por el hecho de haber pasado a este campo en un momento ya tardío. Siguió, no obstante, con provecho a los estoicos en cuanto se relaciona con la ética y cumplió su deber como hombre hacia todos sus contemporáneos. Se aplicó a dar sus consejos 38a
a los hombres, ya fueran monarcas o particulares, uno por uno o en grupo [14], y para ello se sirvió de su preparación oratoria, previamente adquirida. Por eso, me parece que lo mejor es poner como nota al inicio de todos los discursos de Dión «antes del exilio» o «después del exilio» [15], no sólo en los que aparece expreso el exilio, como ya algunos los titularon, sino en todos en general. Así podríamos, pues, separar sus discursos filosóficos de los propiamente sofísticos, y no nos daremos de bruces, como en una batalla nocturna, con un autor que, unas veces, ataca a Sócrates y Zenón con burlas propias de las Dionisias [16] y preten- b
de expulsar de todas las tierras y mares a sus partidarios,

---

[14] Cf. DIÓN DE PRUSA, *De la realeza* IV 81.

[15] Dión fue desterrado por Domiciano en el año 82 d. C. a causa de su amistad con Flavio Sabino, que había sido condenado a muerte ese mismo año: cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XIII 1. El exilio duró catorce años y finalizó con la amnistía decretada por Nerva al subir al trono en el 96. Para esta distinción que establece Sinesio entre obras anteriores y posteriores al exilio, cf. P. DESIDERI, *Dione di Prusa, un intellettuale greco nell'Impero romano*, Mesina-Florencia, 1978; A. BRANCACCI, *Rhetorike philosophousa*, Nápoles, 1985, págs. 137 ss.; G. MOROCHO GAYO, *Dión de Prusa...* (cit. en la introducción a este opúsculo, n. 4), págs. 18 ss.

[16] Es decir, «de las comedias», porque éstas se representaban en las fiestas dionisíacas llamadas Leneas en el mes de Gamelión (enero). No parece que Sinesio se esté refiriendo a ningún discurso conservado de Dión, sino a alguna obra dionea de las muchas que él pudo leer y que no han llegado hasta nosotros.

como plaga que son de las ciudades y del estado; y, otras, a esos mismos los corona y los pone como ejemplo de vida noble y sabia.

2 *El «Euboico» de Dión*

Filóstrato —y también esto sin tomarse ningún cuidado— piensa que la *Alabanza del papagayo* y el *Euboico* responden a las mismas directrices, y por ambos, igualmente, emprende la defensa de Dión, de modo que no parezca que ha tratado con seriedad las primeras vulgaridades que encuentra. Pero lo que consigue con esto es, más bien, lo contrario. Y es que, después de haberlo mencionado entre quienes filosofaron durante su vida entera, más adelante no sólo da a conocer
c que Dión realizó obras sofísticas, sino que incluso priva a este hombre de esa parte de su producción que es propia de un filósofo, asignándola a lo puramente sofístico. Y lo cierto es que si uno le va a negar al *Euboico* la característica de ser serio y de estar compuesto sobre un asunto serio, me parece que el tal no podría elegir fácilmente un discurso de Dión al que llamar filosófico. Es así que este discurso es como un plan general de la vida feliz, más digno que ningún otro de ser leído por pobres y ricos. Pues el carácter ensoberbecido por la riqueza lo reduce a su con-
d dición, demostrando que la felicidad está en lo otro, y al abatido por la pobreza lo ensalza y le apresta lo necesario para no verse humillado. Y esto se logra mediante un relato que enmiela los oídos de todos, con el que incluso a Jerjes, aquel Jerjes que guió su gran ejército contra los griegos [17], se le habría podido convencer de que más feliz que él es un cazador que come granos de mijo en los montes de Eubea; y, también, mediante los mejores consejos,

[17] En el 480 a. C., en la que se conoce como Segunda Guerra Médica.

bajo cuya amonestación nadie habrá que se avergüence de
su pobreza, aunque no pueda evitarla [18]. Por eso, hacen 39a
mejor quienes lo colocan detrás del último discurso *De la
realeza* [19], en el que propone cuatro tipos de vidas y cuatro
demonios [20]: el amante de las riquezas; el voluptuoso; el
tercero, el amante de los honores; y el último, el que en
todo se muestra sensato y serio. Aquellos tres primeros,
todos irracionales, los describe y expone en sus líneas maestras,
y acaba el libro después de anunciar que del que queda
le dará cuenta a quien haya sido destinado por los dioses.

3
Distintas formas de expresión de Dión

Pues bien, si se pone aparte a los Diógenes
y Sócrates, que se encuentran en
numerosos discursos y que parecen ser
también de una naturaleza superior —y b
no a cualquiera le es posible emular a estos
hombres, sino a aquel que de inmediato haya mostrado
una inclinación hacia lo relacionado con la filosofía—,
y si se busca a alguien que responda a una naturaleza corriente,
alguien que dé cabida a todo, que sea justo, piadoso,
trabajador y filántropo según sus posibilidades reales,
ninguna otra vida podría concebirse tan feliz como la de
un eubeo. También alaba Dión en un pasaje a los esenios,
comunidad enteramente feliz asentada junto al Mar Muerto [21]
en el interior de Palestina, cerca de la propia Sodoma [22].
Nuestro hombre, pues, una vez que comenzó a filo- c

---

[18] Cf. Teognis, 175 ss.

[19] Cf. Dión de Prusa, *De la realeza* IV 83 ss.

[20] Sobre la demonología de Dión, cf. G. Morocho Gayo, *Dión de Prusa...*, pág. 275, n. 66.

[21] *Nekròn Hýdōr:* el Mar Muerto, *Nekrḗ Thálassa* en Pausanias, V 7, 4; *Argonáuticas órficas* 1082.

[22] La mención de los esenios no se encuentra en ninguna de las obras conservadas de Dión. Con estos esenios se ha identificado comúnmente

sofar y se inclinó a guiar con sus consejos las mentes de los demás seres humanos, no sacó en absoluto a la luz pública ningún discurso que no fuera fructuoso. «El que no se enfrenta a él de una manera superficial» [23] tiene claro que la forma de expresión cambia y no es la misma en los argumentos sofísticos que en los políticos. En aquéllos se hincha y se hermosea con afectación, como un pavo que está mirando a su alrededor, y parece que disfruta con la esplendorosa belleza de su discurso, por el hecho de que lo único en lo que pone sus ojos y su meta es el bien
d decir. Sirvan de ejemplo la *Descripción de Tempe* y el *Memnón* [24]. Aquí también es hinchada la expresión, pero en las obras del segundo período de ningún modo podrías ver en ellas algo vano o discordante. Y es que la filosofía expulsa de la lengua la molicie, por su amor a una belleza digna y en orden, cual es la que responde al natural antiguo y a su manera de pensar. Después de los más antiguos es Dión también el que la alcanza a lo largo de sus composiciones, sean discursos o diálogos. Sirvan como ejemplo
40a de expresión firme y con autoridad los discursos *Ante la*

(pero cf. M. Jiménez-F. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán*, Madrid, 1976, pág. 15) a la secta de carácter monástico de Qirbet Qumrán, al noroeste del Mar Muerto, a 13 Km. de Jericó, cuya biblioteca incluía textos bíblicos y extrabíblicos, descubiertos en las excavaciones de las grutas cercanas a partir del 1947. A los *Himnos qumránicos* nos hemos referido en las notas a los *Himnos* de Sinesio. En cuanto a Sodoma, actualmente se la sitúa al sur del Mar Muerto.

[23] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XVI 6.

[24] Otros dos discursos perdidos de Dión. La *Descripción de Tempe* (valle de Tesalia entre el Olimpo y el Osa) era una obra de juventud. Memnón era rey de los etíopes, hijo de Titono y Eos (la Aurora), y fue víctima de Aquiles en la guerra de Troya (cf. Quinto de Esmirna, II 100 ss.).

Asamblea y *Ante el Consejo*[25]. Pero, si lo deseas, puedes coger cualquiera de los pronunciados ante las ciudades y ya conocidos y verás ambos estilos arcaicos[26], sin que los tonos modernos agreguen nada a la belleza natural, lo que sí ocurre en los discursos que antes mencionamos, el *Memnón* y *Tempe,* y en ese titulado *Contra los filósofos*[27]. Pues éste, aunque el autor finja ignorarlo, tiene mucho del teatro y de su gracia, y no encontrarías en Dión otra pieza oratoria de más atractivo encanto; motivo por el cual b siento también admiración ante la suerte de la filosofía, desde el momento en que no hay comedia más famosa que las *Nubes,* ni otra en la que Aristófanes haya comunicado su mensaje con igual fuerza. He aquí una muestra de cómo expresarse con rotundidad y fluidez:

Derritió cera y, luego, cogió la pulga
y le metió las patas en la cera,
y, luego, al enfriarse ésta, le quedaron como dos babuchas
[persas.
Después de descalzárselas, medía la distancia[28].

La fama de Aristides la pregonó mucho entre los grie- c gos su discurso *Contra Platón, en defensa de los cuatro*[29]. Éste carece de todo artificio y no podrías encajarlo en nin-

[25] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XLVIII *(Discurso político ante la Asamblea)* y XLIX *(Renuncia al arcontado ante el Consejo).*

[26] La alusión no es clara. El estilo arcaico es el «aticismo»; el moderno, el «asianismo»: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 668, n. 21.

[27] Otro de los discursos perdidos.

[28] Aristófanes, *Nubes* 149 ss. Así fue como Sócrates (según el discípulo que interviene en la comedia) resolvió la cuestión que le planteó Querefonte: cuántas veces la longitud de sus pies podía saltar una pulga.

[29] *Discurso* XLVI Dindorf. Los cuatro son Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles, criticados en el *Gorgias* de Platón.

gún género retórico, y de seguro que no conforme a las reglas y leyes de dicho arte. Está compuesto, aun así, con una inefable belleza y con una gracia admirable, que casualmente presenta el encanto añadido de nombres y verbos.

Este Dión nuestro se manifestó en su esplendor, más que en ningún otro, en el *Contra los filósofos*: «esplendor»
d es como lo llaman también los modernos [30], o sea, su adaptación fue más pomposa de lo que conviene a un hombre sin tacha. Y, sin embargo, pareció, de este modo, superarse a sí mismo en ese estilo. Sin embargo, los pasos de Dión no llegan a extraviarse tanto de la retórica antigua —ni siquiera en los lugares en los que parece apartarse de sus propios usos— como para dejar en olvido que él es Dión en un acercamiento a los modernos. Esas transgresiones las comete con precaución y parece como si se avergonzara, cuando se expresa con temeridad y atrevimiento, hasta el punto de que incluso se le podría acusar de cobarde si
41a en un examen lo comparamos con la audacia que posteriormente ha prevalecido entre los rétores. En la mayoría de sus obras, casi en todas, se le debe colocar entre aquellos rétores antiguos y graves, totalmente digno de medirse con quien sea en hablar ante el pueblo o con un particular. Los ritmos de su discurso están sujetos a moderación y su profundo valor moral es cual conviene al consejero y educador de una ciudad entera que yace en un estado de locura.

Como dijimos, el modo de expresarse de Dión no es totalmente unitario y no puede ignorarse que son suyos ambos estilos, ahora el del rétor, luego el de político; asimismo también, en cuanto a sus maneras de pensar, quien,
b sin carecer de buen juicio, ponga la mirada en cualquiera

[30] Cf. Hermógenes, *Sobre el estilo* I 10.

de sus libros, reconocerá que son las propias de Dión en los dos géneros de argumentos. Aunque elija lo más mediocre, podrá ver que Dión es habilísimo en descubrir, gracias a la retórica, un discurso razonado para todo asunto. Y es que él supera con diferencia a los sofistas en el manejo de las argumentaciones. Pero, si realmente existe otro sofista tan hábil, está, sin embargo, lejos de poderse comparar a su sólida astucia. Al mismo tiempo, es también una admirable personalidad la que caracteriza el pensamiento de Dión. Te lo pueden demostrar el *Rodio,* el *Troyano* c
y, si quieres, también la *Alabanza del mosquito*[31]. Es cierto que Dión se interesó también por las composiciones frívolas, pero siempre de acuerdo con su natural manera de ser, y no podrías dudar de que cuentan con la misma disposición y fuerza.

4
La obra la dedica a su hijo. Defensa de la cultura literaria y del filósofo

Este escrito sobre Dión se me ha ocurrido dedicárselo a mi futuro hijo[32], porque la noticia, como un oráculo, me llegó mientras repasaba sus variados discursos. Me siento ya padre y quiero ya estar d
con mi hijo y enseñarle lo que me viene a la mente sobre cada escritor y cada escrito, presentándole mis autores preferidos, con el juicio que a cada uno le corresponde, entre los que también estará Dión de Prusa, excelente orador y pensador. Y, así, con este elogio se lo entrego, para que, el día de mañana, él llegue a ofrecerme, después de las obras que exponen la legítima filosofía, también los escritos políticos de Dión, considerándolos como paso intermedio entre la instrucción primaria y la verdadera cultura integral.

---

[31] Los dos discursos citados son el XXXI y el XI, respectivamente. La *Alabanza del mosquito* no la conservamos.

[32] En el 404 nacerá Hesiquio, el primero de sus tres hijos.

42a Y buena cosa es, hijo mío, que quien esté fatigado de especulaciones científicas y con la mente embotada o con el pensamiento repleto de doctrinas de peso, luego, cuando haya necesidad de distraerse, no se incline de inmediato a la comedia o a una retórica vacía: esto sería algo fuera de lugar y pronto a caer en una indolencia sin mesura. Es poco a poco como debe aflojarse la tensión, hasta que, si te parece bien —¡y ojalá te lo parezca!—, llegues al extremo opuesto, tras pasar por todas las despreocupadas diversiones de los amigos de las Musas, y de nuevo, esforzándote en serios empeños, te sirvas de estas lecturas
b y de otras emparentadas con ellas como de un camino ascendente. Así harías mejor, como si contendieras en la más bella de las carreras dobles [33], buscando sucesivamente en los libros la diversión y la seriedad.

Lo que yo encarezco es que el filósofo en nada sea torpe ni rudo, sino un iniciado en los misterios de las Gracias [34], un griego cabal, esto es, que sea capaz de tener trato con los hombres sin ignorar ninguna obra escrita de importancia. Y es que, según creo, no hay otro preámbulo
c a la filosofía sino el afán de conocimiento [35]. También entre los niños el que sea, por naturaleza, aficionado a las

[33] El término empleado en sentido metafórico es *díaulos,* la carrera de ida y vuelta en las pruebas atléticas (unos 384 m., dos veces el estadio).

[34] Aglaya, Eufrósine y Talía, hijas de Zeus y Eurínome, diosas de la belleza. Aparecen frecuentemente junto a las Musas: cf. *Himnos homéricos* XXVII 15; PÍNDARO, *Nemeas* IV 1-8, IX 53-55; EURÍPIDES, *Hércules* 673-675; etc. Sinesio ha mencionado a las Musas arriba (42a) y lo volverá a hacer más abajo (42c), y cf., también, *Egipc.* 102d.

[35] *Polypragmosýnē*, la curiosidad: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 982b11 ss. PLATÓN *(Teeteto* 155d) hablaba del asombro y la admiración como estado del alma del filósofo. Posteriormente Amonio insistirá en lo mismo (cf. PLUTARCO, *Sobre la E de Delfos* 385c). En fin, «sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender» (J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* I).

fábulas legendarias [36] encierra la promesa de un futuro filósofo. Y, en efecto, ¿de qué arte o ciencia sería arte y ciencia ésta [37], en cuya razón de ser se admite el hecho de que se encuentra por encima de todas las demás, si no pudiera ella distinguirlas con precisión, y a una observarla a vista de pájaro y a otra examinarla de cerca, y ser protegida por todas, como conviene a la que es su reina? ¿Y que las Musas están juntas no lo demuestra el nombre [38] con el que las llamaron los dioses o los seres humanos, de acuerdo con el oráculo de los dioses? Ellas forman un coro, sí, a raíz de esa unión. Ninguna hay que, separada de las demás, exhiba sus propias obras en el banquete de los dioses, ni se presente entre los hombres en sus altares d
y templos. Y, sin embargo, algunos, por deficiencia de su naturaleza, despedazan lo que no puede separarse [39], y uno se adueña de una de las Musas y otro de otra; pero es la filosofía lo que está sobre todas ellas. Eso es, en efecto, a lo que alude el hecho de que al armonioso grupo de las Musas de inmediato lo asista Apolo [40].

5
El «especialista» frente al filósofo

Este discurso que nos ocupa llama «es-
pecialista» o «experto» al que corta y se- 43a
para del resto una cualquiera de las ciencias, según cada cual sea adepto de una u otra divinidad; «filósofo», por el contrario, al que armoniza en sí mismo el concierto de todas

[36] También el filósofo, según Aristóteles *(ibid.)*, es «un hombre, en cierto modo, aficionado a los mitos».

[37] Cf. ed. Garzya, 1989, pág. 31.

[38] En el texto existe un juego etimológico entre *Moúsas* y *hómoû te oúsas* (ya en Plutarco, *Frat. amic.* 480e s.). Para todo el pasaje cf. Temistio, *Discursos* XXI 255c ss.; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 45.

[39] Lo que defiende Sinesio es la unidad del saber: cf. la introducción a este opúsculo.

[40] Cf., abajo, 43a.

ellas y lo múltiple lo hace uno; y ya no sólo esto, sino que ha de añadirse el hecho de que también el deber propio que él tiene es más importante que el del coro, tal como se dice [41] que Apolo unas veces canta al unísono con las Musas, tras entonar el preludio e indicarle el compás al grupo, y otras canta él solo —éste sería el canto sagrado e inefable—. El filósofo, a nuestro entender,
b estará en comunión consigo mismo y con Dios por medio de la filosofía, y lo estará con los hombres por medio del poder subyacente en la palabra. Así, tendrá la autoridad de un filólogo, pero, como filósofo, juzgará a cada uno en particular y todas las cosas en general.

Esos obstinados despreciadores de la retórica y de la poesía [42] no me parece que lo sean por voluntad propia, sino que por deficiencia de su naturaleza son ineptos incluso para lo pequeño: de ellos antes podrías ver su corazón que lo que está dentro de su corazón, al estar incapacitada su lengua para expresar su pensamiento. Pues bien, yo tam-
c poco quiero darles crédito y diría que ellos no tienen ningún secreto que esconder, como hacen las Vestales [43] con el fuego, primero porque no es piadoso ser sabio conocedor de lo grande e inepto para lo pequeño, y, luego, porque, como el dios creó de sus propios poderes invisibles unas imágenes visibles que sirvieran de cuerpo a las ideas [44], del mismo modo el alma que es bella y engendra los mejo-

[41] Cf. Hesíodo, *Escudo* 201 ss.; Pausanias, V 18, 4.

[42] Cf. *Carta* 154.

[43] Las *Hestiádes* o Vestales eran, en época histórica, las seis sacerdotisas que en Roma custodiaban el fuego sagrado de Vesta. Ingresaban en la cofradía entre los seis y diez años y debían permanecer vírgenes los treinta que duraba su servicio. El colegio se disolvió en el 394 d. C.: cf. Zósimo, V 38, 3.

[44] Cf. Platón, *Parménides* 132c s., *Timeo* 48e, *Fedro* 246b.

res frutos puede transmitir su poder al exterior, pues nada que sea divino desea estar en el último puesto [45].

Y si el más a propósito para ocultar lo sagrado es el que posee, en toda su rica variedad, el don de la palabra y está revestido del poder de influir, como quiera, en las comunidades, necesario es asimismo que se apoque ante d
él aquel hombre que no está en el círculo de iniciación y aún no ha celebrado los ritos de las Musas. Y lo que viene a ocurrirle es una de estas dos cosas: o callar o decir lo que se debe callar. En efecto, o hará de las vicisitudes de sus conciudadanos un tema de conversación y resultará fastidioso su trato con los hombres, cosa que ninguna persona libre estimaría correcta, o bien vivirá en la holganza, precisamente ese que se considera la cima más alta de la sabiduría. Quizá, aunque quisiera, no podría; pero, en to- 44a
do caso, aunque pudiera, no querría. Yo admiro también a Proteo de Faros [46], porque, sabio conocedor como era de lo grande, se presentaba como modelo de una admirable palabrería sofística y tomaba toda clase de formas ante los que le salían al paso. Sí, se iban estupefactos tras admirar aquella representación suya, hasta el punto de no poder averiguar la verdad sobre su actuación. Debe ser como el recinto exterior del templo para los no iniciados. Lo que oculta con su silencio aquel que por una vez se comporta de manera digna no es más de lo que él mismo b
excita y aviva ese apetito natural que a cada uno le hace sentir curiosidad por lo inefable. Si Ixión [47] no hubiera

---

[45] Cf. Platón, *República* 381c.

[46] Proteo es un dios marino dotado del don de la profecía y de la metamorfosis (posteriormente puesta en relación con la habilidad de los sofistas): cf., por ejemplo, *Od.* IV 454 ss.; Platón, *Eutidemo* 288b; *Himno órfico* 25 (también las *Cartas* 137 y 142 de Sinesio).

[47] Ixión, rey de los Lápitas de Tesalia, intentó violar a Hera. Zeus,

cogido a la nube en vez de a Hera y no se hubiera contentado con unirse a aquel simulacro, jamás habría desistido voluntariamente de su absurda persecución.

6 *Los dos tipos de discursos*

Pues bien, hay que preparar un discurso en vez de otro discurso; en vez del mayor, el menor. Éste, sin embargo, sea el que sea, también es bello y, si se lo encuentra en primer lugar, el hombre de la masa quedará arrobado y se entusiasmará con él y creerá que no hay otro más valioso; pero el que haya obtenido en suerte una naturaleza divina se elevará desde ahí para ir en busca de aquel otro. A quien es movido por la divini-
c dad, a ése también de parte nuestra le será abierto el santuario. Tampoco ignoró Menelao el verdadero ser de Proteo [48]. Y es que era un griego, digno yerno de Zeus [49], que ni siquiera la primera vez tuvo trato con nada vil. En efecto, el fuego, el árbol y los animales salvajes eran discursos sobre animales y plantas, pero también sobre los primeros elementos, de los que está compuesto todo lo existente. Él no se contentó con eso, sino que pretendía avanzar hasta el interior de su naturaleza. Es sencillamente algo divino satisfacer a todos, según cada uno pueda disfrutar de ello. Quien ha conseguido llegar a la cima, debe recor-
d dar también que es hombre y ser capaz de tener trato con cada uno dentro de la moderación exigida. Pues, ¿cómo se podría declarar proscritas a las Musas, gracias a las cua-

---

para evitarlo, formó una nube con la figura de su esposa y fue con ella con la que aquél engendró a Centauro, padre de los monstruos con este nombre. Zeus castigó a Ixión a permanecer eternamente encadenado a una rueda que gira sin cesar: cf. Píndaro, *Píticas* II 21 ss.; Dión de Prusa, *Discursos* IV 123.

[48] Cf. *Od.* IV 417 s., 458 s.

[49] Menelao era esposo de Helena, hija de Zeus y Leda.

les es lícito ganarse a los hombres y preservar inmaculado lo divino, sirviéndose de ellas como de un velo?

Si también nuestra naturaleza es algo cambiante y multiforme, se cansará, sin duda, de la vida contemplativa, hasta el punto de abandonar las alturas y descender. Y es que no somos el intelecto puro, sino un intelecto en el alma de un ser vivo. Y, por tanto, en nuestro propio interés hemos de perseguir actividades literarias más humanas, procurándonos así un refugio contra ese descenso de 45a
la naturaleza. Uno se ha de contentar, pues, con tener cerca un lugar adonde dirigirse y purificarse en su constitución anímica tan necesitada de condescendencia, para no caer lejos ni vivir esclavo de esa cambiante y multiforme naturaleza suya. Es así que la divinidad hizo del placer un broche para el alma con el que sostener [50] la asidua presencia del cuerpo. Tal es, por tanto, la belleza que hay en las letras: ni se abisma en la materia, ni sumerge al intelecto en las potencias más bajas, sino que le permite sublevarse en el más breve tiempo posible y alzarse corriendo hacia su esencia, pues en lo alto está incluso lo b
más bajo de esa vida.

Aquel a quien no le es posible gozar de un placer puro —y la naturaleza tiene necesidad de tal dulzura—, ¿qué podría hacer? ¿Hacia dónde se volverá? ¿Acaso a lo que ni siquiera merece la pena decirse? De cierto que no sentirán desprecio hacia la naturaleza; lo que pedirán será no experimentar fatiga ante la contemplación, teniéndose por imperturbables, como dioses recubiertos de un poco de carne. Si dijeran eso, que sepan que, en vez de dioses o sabios u hombres divinos, no son más que unos vanidosos y fanfarrones: mejor sería que distinguieran bien lo que a cada c

[50] Cf. PLATÓN, *Fedón* 83d.

uno de los dos géneros le conviene. La imperturbabilidad en Dios es por naturaleza. Los hombres pueden llegar a ser moderados en sus pasiones [51] si su maldad la cambian por la virtud. Evitar la desmesura, sí, eso también podría ser para el sabio un objetivo por el que luchar.

7
La entrega a la contemplación no puede ser continua

Yo he conocido ya a fondo también a esos extranjeros de las dos mejores razas [52], entregados a la contemplación y, según esto, ajenos a la sociedad y al trato con los hombres, prestos así a librarse
d de la naturaleza. Tenían ellos también cantos solemnes, símbolos sacros y prácticas ordenadas a conseguir un acercamiento a la divinidad. Todo esto los aparta de la inclinación a la materia. Viven separados unos de otros, para no ver ni oír ninguna grata seducción.

Pues no comen pan, ni beben oscuro vino [53],

se podría decir de ellos sin alejarse uno de la verdad. Sin
46a embargo, ni siquiera éstos, que con tanta vehemencia se sublevan contra la naturaleza y son, podríamos asegurar, los más merecedores de obtener la mejor de las vidas, ni siquiera éstos disfrutan de ella sin fatiga. No, también a éstos los arrastra hacia atrás la naturaleza perecedera, poco asentados como están en la felicidad de su propio ser. Por supuesto que no pueden tener todo el tiempo en

---

[51] La *metriopátheia* estoica es preferible a la *apátheia* rigurosa: cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, Gotinga, 1959², págs. 173, 376, 397.

[52] Aunque no se sabe con certeza (podría pensarse que son griegos y egipcios; eremitas y cenobitas; monjes cristianos y ascetas no cristianos), la descripción posterior de estos «bárbaros» se ajusta a los anacoretas del desierto de la provincia de Nitria y de Sketis: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 678, n. 39.

[53] Cf. *Il.* V 341.

las alturas su intelecto, ni saciarse de la belleza inteligible aquellos que hayan logrado esa dicha. Pues, por lo que oigo, no todos llegan a alcanzarlo, ni siquiera la mayoría, sino poquísimos, a quienes les vino de Dios el primer impulso y que así resisten cuanto les permite su naturaleza humana, sin flaquear ante ningún tirón de la naturaleza. b
Y es que

muchos son los que portan cañahejas y pocos los bacan-
[tes [54],

y tampoco éstos soportan continuamente el delirio, sino que ya moran en la divinidad [55], y ya en el cosmos y en sus propios cuerpos, y saben que son hombres, pequeñas porciones del cosmos, y que tienen en sí ocultas unas formas de vida inferiores, de las que deben recelar y precaverse para que no se agiten ni se subleven. ¿Para qué quieren, si no, esas cestas? ¿Por qué ese trenzar mimbre con sus manos [56], sino, en primer lugar, porque en ese momento c
son sólo hombres, es decir, tienen su atención puesta en las cosas de aquí? —Pues de cierto que no podrían dedicarse a la vez a la contemplación y a la artesanía del mimbre—. Y, por otra parte, porque desconfían del ocio, que nuestra naturaleza no puede soportar en razón de que los principios fundamentales de ésta tienden al movimiento. Pues bien, para no hacer otras cosas, han conseguido

---

[54] *Fragmentos órficos* 325 KERN (PLATÓN, *Fedón* 69c). La cañaheja, o férula, y el tirso se portaban en los festivales dionisíacos. El proverbio es comparable al célebre de *Mateo,* 22, 14: «Pues muchos son llamados y pocos escogidos».

[55] La unión mística con el dios y la naturaleza por medio de diversas prácticas rituales es propia del culto dionisíaco.

[56] Ocupación corriente de los monjes de Egipto.

tener una ley a este respecto y a ella encaminan su naturaleza. Y, verdaderamente, disfrutan con llevar a cabo estas
d labores, y tanto más cuanto más numerosas y más bellas son. Es necesario, pues, que nosotros nos ocupemos de las cosas de aquí, pero esto no afanosamente, para que no tire de nosotros ni nos domine demasiado. Sin duda, el bárbaro es más enérgico que el griego en mantener un propósito: aquél, en lo que emprenda, es impetuoso y no se rinde; el temperamento de éste es refinado y más dócil, de modo que también estaría más presto a relajarse.

8

El hombre puede tener una vía intermedia entre la divinidad y el animal

Yo querría que fuese propio de nuestra naturaleza el estar siempre inclinada
47a a la contemplación. Pero, puesto que es incapaz de ello evidentemente, querría, en su momento, alcanzar lo más alto y, en su momento, descendiendo a la naturaleza, conseguir la alegría y ungir mi vida de sereno regocijo. Pues sé que soy hombre, y no un dios, como para no inclinarme hacia ningún tipo de placer, ni un animal, como para gozar de los placeres del cuerpo. Lo que me queda es buscar el término medio. ¿Y qué podría ser preferible a pasar el tiempo entre las lecturas y centrado en las actividades literarias? ¿Qué placer más puro? ¿Qué pasión más desapasionada? ¿Cuál menos hundida en la materia? ¿Cuál más libre de mancha?
b En esto de nuevo pongo al griego en primer lugar por delante del bárbaro y lo considero más sabio: cuando hay necesidad de descender, él se detiene en las cercanías, en el primer estadio; se detiene, pues, en la ciencia, y la ciencia es la vía del intelecto [57]; luego, pasa de un discurso

[57] *Noû diéxodos:* expresión técnica, entre los neoplatónicos, del concepto opuesto a «contemplación». Cf. ed. Garzya, 1989, página

a otro y, a través de ellos, sigue adelante hasta su anterior condición. ¿Qué podría haber más emparentado con el intelecto que el discurso? ¿Qué trámite más apropiado hacia ese intelecto? Porque, donde está el discurso, allí también está el intelecto. Y, si no es así, en cualquier caso un conocimiento que sea inteligencia de lo que es inferior. Y, entonces, en efecto, a algunas teorías y teoremas se los llama c actividades del intelecto menor, retóricas, poéticas, físicas y matemáticas. Y todo esto es lo que va adaptando aquel ojo contemplativo, le quita la pitaña [58] y, poco a poco, lo incita a que se acostumbre a las visiones, de tal modo que, al fin, se atreva incluso a un espectáculo más noble y no se ponga en seguida a pestañear en cuanto fije su mirada en el sol. Es así como el hombre griego ejercita la aplicación de su mente hasta cuando se entrega a la molicie, y del entretenimiento saca provecho para aquel objetivo que es el primero y fundamental. Y es que tanto juzgar como componer prosa o poesía no son cosas que caigan d fuera del campo del intelecto: depurar y pulir el estilo, descubrir y ordenar el argumento principal y reconocer uno mismo la ordenación que haga otro, todas estas cosas, ¿cómo podrían ser jugueteos faltos de seriedad? Pero, respecto a quienes marchan por el otro camino, que se estima que es duro cual acero, admítase, como realmente ocurre, que algunos de ellos alcanzan la meta; sin embargo, a mí me parece que ni siquiera se han puesto en camino. Pues ¿cómo hacerlo por donde no se ve ningún progreso gradual, poco a poco, ni nada que sea lo primero o lo segun-

---

682, n. 43, y su traducción: «e la scienza è la dialettica dello spirito».

[58] Cf. PLATÓN, *República* 533c-d. La metáfora de la legaña que impide la visión la emplea también Sinesio en su *Carta* 105 y cf., además, *H.* I 648, n. 97; y OLIMPIODORO, *In Phaed.*, A, 11, 3.

do, ni nigún orden? Al contrario, su manera de actuar no
se asemeja sino al frenesí báquico o a una danza loca, la
48a propia de un poseso, o a llegar al final sin correr y estar
más allá de la razón sin haber obrado conforme a la ra-
zón. En efecto, lo sagrado no es como un conocimiento
detenido o una vía del intelecto [59], ni como ninguna otra
cosa en ninguna otra circunstancia, sino que es, por com-
parar lo grande con lo pequeño, como estima Aristóteles:
que los iniciados no deben aprender nada, sino experimen-
tarlo y estar predispuestos [60], es decir, hallarse prepara-
dos. Esta preparación es irracional, y mucho más si no
es la razón quien la procura. Así pues, para ésos también
b el descenso lleva derecho a una acción insignificante, y es
inmediato y muy profundo y se parece a una caída, lo mis-
mo que la ascensión la comparamos con un salto. Y es
que, a quienes la razón no deja ir, tampoco los acoge al
regresar. Pues ¿cómo podría ser conveniente para unos y
otros mantener ahora contacto con el principio primordial
y, luego, volverse hacia «las ramas y los discursos» [61]? Pe-
ro el hombre, por su capacidad intermedia y cognosciti-
c va, es un ser racional y así se le llama, capacidad que aqué-
llos nunca han ejercitado, al menos a lo que parece. Pues
bien, la meta y el lugar donde debe estar es común para
ellos y para mí y, de alcanzarla, en nada nos diferenciaría-
mos entre nosotros.

---

[59] Cf., arriba, n. 57: «o un pensamento dialettico» (ed. Garzya, 1989, pág. 683).

[60] Cf. Aristóteles, *De philosophia, Fr.* 15 Rose.

[61] Cf. *Od.* X 166, donde se lee *lýgous*, «mimbres», en vez del *lógous* de Sinesio.

9 *Proceder del filósofo*

Nuestro filósofo, sin embargo, observa mejor todo lo que está en medio, pues se ha procurado un camino y asciende gradualmente, de manera que pueda conseguir algo también por sí mismo. Al avanzar, pues, es lógico que se encuentre, donde sea, con lo que ama y, aunque no lo alcance, al menos habrá estado bien delante en el camino, y eso no es poco: así se podría diferenciar de la mayor parte de los hombres más d
de lo que éstos se diferencian de los animales. Por este camino podrían ser más también los que llegaran como enviados nuestros, por ser su empresa conforme a la naturaleza; pero por aquel otro no es posible, a menos que se alcance una cierta nobleza de alma, que de lo alto traiga su primer principio, y un intelecto de características tan extraordinarias como para ser autosuficiente y moverse por sí mismo. Tal fue Amus el egipcio [62], que no inventó la escritura, sino que decretó su uso: tan superior era su intelecto. Un hombre así, por supuesto, incluso sin método filosófico, avanzaría con mayor rapidez: lo cierto es que su natural le basta. Y mucho más si también alguien lo estimulase y exhortase, pues su semilla interior él es capaz 49a
de acrecentarla y, tomando una pequeña chispa de razón, encender toda una pira [63]. Así, para éstos no habrá menoscabo alguno en no obtener provecho del modo de vivir griego: a los menos maduros los lleva hacia delante, los empuja y fomenta lo divino que hay en ellos. Allí sólo alcanzan la meta los que por sí mismos son felices. Más raro es, sin duda, ese género de almas que el del ave fénix,

[62] Puede ser Tamus (Amón), el rey egipcio de PLATÓN, *Fedro* 274c ss. (cf. Amún en HERÓDOTO, II 42; PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris* 354c), o Amus de Nitria, anacoreta cristiano del s. IV.

[63] Cf. *H.* I 559 ss.

por la que los egipcios calculan los períodos de tiempo [64].
b La masa se esforzaría en vano y se consumiría, buscando sin ayuda del intelecto la esencia intelectual, y sobre todo aquellos a quienes su naturaleza primera no impulsó hacia esta vida, pues éstos podrían aprovecharse de ese impulso, aunque yo, más bien, considero el propio impulso como señal para reconocer el intelecto en movimiento. Los más [65] no se mueven por sí mismos y ni siquiera, en la llamada «segunda navegación» [66], se elevan por medio del estudio hacia el intelecto. Como si fuera otra de las cosas que están en boga, se han afanado ellos en la elección más noble [67], hombres que son de géneros tan diversos y que están juntos por la necesidad de cada uno. Acerca de éstos insisto con toda claridad en que se esforzarían en vano
c y se consumirían, porque no tienen intelecto, ni innato ni adquirido. Y es que no parece que sea ni siquiera lícito pensar que la divinidad pueda residir en otro sitio de nosotros distinto al intelecto: éste es, sí, el templo propio de Dios [68].

Por eso también los sabios griegos y los extranjeros nos han transmitido el mensaje de practicar con interés las virtudes purificadoras [69], amurallándonos así contra toda acción de la naturaleza, para que no se le presente obstáculo alguno a la intelección. Éste fue el propósito de los prime-

---

[64] Cada quinientos años el ave Fénix se presentaba en Heliópolis según Heródoto, II 73 y Eliano, *Historia de los animales* VI 58.

[65] Es decir, la masa, el común de los hombres.

[66] Expresión proverbial para indicar la «segunda tentativa» después de fracasar en la primera (cf. Platón, *Fedón* 99d, *Filebo* 19c, *Político* 300c; Aristóteles, *Política* 1284b19, etc.). Se explica por el uso de los remos cuando cae el viento.

[67] La verdadera filosofía.

[68] Cf. Sinesio, *Calv.* 70c.

[69] Las virtudes «del alma» en Platón, *República* 518d.

ros instauradores de cada una de las dos filosofías [70].
Pero aquéllos poseen las virtudes más por la costumbre d
que por la razón y consideran que ésas son tres, pues no
admiten la sabiduría y sí la moderación, si es que aceptamos que lo suyo es moderación. Así, no es posible acercarse y conseguir las virtudes como no sea a todas en conjunto, dada su necesaria concomitancia [71]. Pero piensan ellos
que se debe ser moderado, no por saber el porqué de tener
que serlo, sino por haber recibido una orden, como una
ley injustificada, cuyo promulgador sabe que es por otro
motivo, por la intelección —sabe también que es útil para 50a
ascender no apasionarse por nada material—. Se abstienen
del coito [72], porque la propia continencia la admiran por
sí misma, juzgando así importantísimo lo insignificante y
considerando como el fin lo que sólo es el medio. Nosotros, en cambio, nos interesamos por las virtudes como
elementos de la filosofía total. «Al que no es puro es de
temer que no le sea lícito alcanzar lo puro» [73], esto de
Platón es lo que aceptamos. Las virtudes purifican a la
vez que echan fuera lo ajeno [74]. Pero, si el alma fuera b
el bien, le bastaría con estar purificada y sería ya el propio
bien, al encontrarse sola. Pero lo cierto es que no es el
bien —pues no se encontraría jamás envuelta en el mal—,
sino que se parece al bien y es de naturaleza intermedia [75].

---

[70] La griega y la judaico-mosaica, precursora del cristianismo: cf. ed. TERZAGHI, 1989, pág. 686, n. 50.

[71] *Antakoloúthēsis:* cf. *SVF* 3, 76 ARNIM; PROCLO, *In Alc.* 319c CREUZER.

[72] Eso preconizaban algunas sectas gnósticas como los encratitas (seguidores de Marción, Satornilo y Taciano): cf. IRENEO, *Contra las herejías* I 28, 1.

[73] PLATÓN, *Fedón* 67b; cf. SINESIO, *Carta* 41.

[74] Cf. PLOTINO, *Enéadas* I 2, 4, 5 ss.

[75] Cf. PLATÓN, *República* 509a.

Es así que, cuando propende hacia el mal, la virtud la eleva, la libra de esa mancha y de nuevo le da su carácter intermedio. Entonces debe también avanzar hacia el bien: esto lo hace ya por medio de la razón. Y es que el intelecto es el ojo común que une las cosas inteligibles. Es decir, si la meta fuera mirar al cielo, no sería suficiente no inclinarse hacia la tierra, sino que lo necesario es llevar los ojos hacia arriba después de que la vista se ha fijado en
c la región intermedia. Y, sin duda, uno podría aprovecharse de las virtudes para quedar libre de su pasión por la materia: es necesario también elevarse, no basta con no ser malo, es necesario también ser como Dios. Y esto parece que es, por un lado, como volverle la espalda al cuerpo y a todo lo corpóreo, y, por otro, como volverse a través del intelecto hacia Dios [76].

10
Acerca de la virtud

Pues bien, nosotros, aunque honramos las virtudes, sabemos que función tienen: la misma que la escritura de las letras para comprender un libro. Son, así, lo primero para la ascensión hacia el intelecto.
d Pero, con tener las virtudes, no lo tenemos todo, sino que lo que hemos hecho es quitar obstáculos y, entretanto, hemos preparado aquello sin lo que no es lícito esperar que se alcance la meta. De este modo, sin desconfianza, ya vamos en su busca, con la mediación del intelecto y la ayuda de las disposiciones trazadas por antiguos y bienaventurados hombres. No sé si, buscando, quizá conseguiremos algo; pero menos aún podría encontrar nada quien ni lo desea ni sabe si se debe buscar. Y, en verdad, los que salen mejor parados son quienes permanecen en ese punto y no
51a se afanan más, pues no serían malos sino puros.

---

[76] Cf. Platón, *Fedón* 67d; Plotino, *Enéadas* I 6, 6, 13; III 6, 5, 18 ss.; IV 3, 4, 23; Porfirio, *Sententiae* 7.

Hay algunos a quienes sobrevino la posibilidad de diferenciarse de la masa tras comprender casualmente que la razón es el bien del hombre; ésos han desdeñado luego cualquier educación con la que se incrementa el intelecto y, por propia iniciativa, se inclinan a prácticas absurdas; se dan aires de filósofos, pero cualquier noción que, malentendida [77], caiga en sus oídos, la vuelven perjudicial y maliciosa con añadiduras de su propia cosecha, produciendo así unos engendros carentes de luces, engendros no diríamos ya del intelecto, ni siquiera del entendimiento [78], sino de un parecer absurdo y una imaginación extraviada. b Los verías en una situación ridícula o, más bien, muy lamentable. Y es que nosotros, como hombres que somos, no debemos reírnos de las desgracias de los hombres, sino llorar. ¡Qué discursos! ¡Qué doctrinas! Si a los carneros se les hubiera permitido filosofar, ¡no sé qué ideas habrían mantenido en lugar de éstas!

Pero digámosles nosotros —se lo merecen—: ¡Oh, insolentes, más que nadie! Si supiéramos que vosotros tenéis la suerte de contar con un alma tan digna como la de Amus [79], Zoroastro [80], Hermes [81] o Antonio [82], no esti-

---

[77] *Parákousma:* cf. Platón, *Cartas* VII 338d, 340b.

[78] Cf. Platón, *República* 511d.

[79] Cf., arriba, n. 62.

[80] Zoroastro o Zaratustra, profeta y legislador iranio (para algunos del s. vii a. C.; para otros, del x o hasta del xv a. C.), fundador del zoroastrismo o mazdeísmo, así denominado a partir de Ahura Mazda, único dios de esta religión, cuyas escrituras sagradas componen el Avesta.

[81] Hermes Trismegisto («tres veces el más grande»), identificado con el dios egipcio Thoth (al que posteriormente se consideró contemporáneo de Moisés), cuyas supuestas enseñanzas se recogen en los *Escritos herméticos* (ss. ii-iii d. C.).

[82] Antonio de Tebaida (San Antonio Abad), anacoreta de los ss. iii y iv y uno de los fundadores del monaquismo cristiano. Según la identifi-

c maríamos justo traeros a razón ni llevaros por la vía del
aprendizaje, pues, para ese intelecto superior que tendríais,
incluso las conclusiones no serían más que premisas. En
el caso de que llegáramos a encontrarnos con alguien tal,
lo reverenciaríamos y veneraríamos. Vosotros, en cambio,
vemos que sois inferiores a la naturaleza ordinaria, aunque
de inteligencia más bien despierta que obtusa. Así, preten-
demos también aconsejaros, poniendo en común todo lo
mejor que hayamos ideado para vosotros. Perseverad, por
tanto, en los principios fundamentales —pues los han trans-
mitido hombres «de cercano parentesco con Dios» [83]— y,
d de ese modo, estaréis en aquella situación intermedia, se-
gún Platón [84]: ya no ignorantes, pero todavía no sabios,
siguiendo con preferencia el recto parecer, pero sin una
demostración racional. Pues no es lícito creer que la ver-
dad sea cosa de ignorantes y ningún razonamiento admiti-
rá que lo irracional sea sabio. Si os contentáis con esta
condición, habréis actuado con mesura, seréis inocentes ante
los dioses e inocentes también ante los hombres y hasta
podríais obtener justa alabanza, pues para un hombre del
pueblo también esto es suficiente. Pero, si no permanecéis
52a en vuestro puesto sino que aspiráis a seguir adelante y
curioseáis en el porqué, haríais bien en desear la sabidu-

---

cación de Amus, pueden relacionarse los cuatro nombres de distinta manera (cf. ed. Garzya, 1989, pág. 690, n. 57): a) Si Amus es el anacoreta de Nitria, tendremos dos personajes sagrados cristianos y dos no cristianos (en quiasmo); b) Si es Amón, lo que hay es una serie cronológica: Egipto antiguo, Persia, Egipto helenístico, cristianismo.

[83] Esquilo, *Fr.* 162, 1 Radt (Platón, *República* 391e), donde se lee *theôn* en vez del *theoû* de nuestro texto (literalmente, «de semilla cercana a la de los dioses»).

[84] Concretamente, cuando Diotima define a Eros (en Platón, *Banquete* 202a, 204b) como un ser intermedio, un *daímōn* entre lo divino y lo mortal.

ría [85], cosa sagrada, pero no en intentar la búsqueda sólo por vosotros mismos. Pues no estáis ejercitados y corréis el peligro de caer y perecer en un abismo de «pamplinas», lo que también temió Sócrates que le pasara, y ese temor no lo ocultó a sus amigos Parménides y Zenón [86]. Sin embargo, aquél era Sócrates y vosotros sois lo que sois y, aun así, es formidable vuestra osadía al pretender lanzaros sobre dogmas inefables, y eso mediante términos triviales. b
La semilla de Cadmo, dicen [87], hizo que germinaran en el mismo día unos hoplitas sembrados, pero ningún mito jamás refirió el prodigio de unos teólogos sembrados. Y es que la verdad no es cosa expuesta a todos ni divulgada ni que se pueda coger con una sola mano [88].

¿Y qué? Llámese ahora como aliada a la filosofía y dispóngase a afrontar aquel recorrido entero de enorme distancia, con la ayuda de la educación y de la enseñanza c
preparatoria. Es necesario, pues, lo primero, desvestirse de toda rusticidad, contemplar como iniciado los pequeños misterios con los ojos puestos en los mayores, ser miembro de un coro antes que portador de la antorcha y portador de la antorcha antes que hierofante [89]. ¿Acaso no vais a

---

[85] Cf. Platón, *ibid.* 203d.

[86] Cf. Platón, *Parménides* 130d.

[87] Estas semillas fueron los dientes de la serpiente sembrados por Cadmo, de los que brotaron los «Espartos» (hombres «sembrados»). Cinco de ellos, que sobrevivieron a la lucha, dieron origen a las familias más nobles de Tebas: cf. Eurípides, *Fenicias* 662 ss.; Apolodoro, *Biblioteca* III 4, 1.

[88] Es decir, «fácilmente». La expresión es proverbial (cf. Platón, *Sofista* 226a), con lo que puede admitirse la corrección de Headlam, *thatérāi* (sobreentendido *cheirí)*, en vez del *thḗrāi* de los códices.

[89] Todos estos términos pertenecen al lenguaje de los misterios. La «rusticidad» se refiere a lo mundano, de lo que deben librarse los iniciados; los «pequeños misterios» y los «mayores», respectivamente, a las

querer afrontar pena tras pena? Pero es que las cosas grandes no se alcanzan sin esfuerzo. Y, además, si os hubierais puesto manos a la obra en el momento oportuno, incluso en vuestro trabajo habríais sentido algo de ese placer que experimentan los más aventajados. Vosotros os avergonzáis de vuestro tardío aprendizaje, pero nada de vergonzoso hay en ello; lo vergonzoso es, y mucho, la ignorancia.
d Esa ignorancia simple en la que estáis postrados, no la toleráis —pues, de lo contrario, estaríais en una situación intermedia, sin saber y sin fingir saber, es decir, sabiendo a medias; y vuestro único conocimiento sería no tener conocimiento de nada— y, sin embargo, arrastráis con sobrada fuerza hacia vosotros mismos aquella otra ignorancia doble [90]. Llenos como estáis de engreimiento en vez de inteligencia y ansiosos por enseñar antes de aprender, os diré de nuevo: ¡Qué discursos! ¡Qué doctrinas las que vosotros dais a luz, monstruos, sencillamente, disformes y policéfalos, como los que, cuentan, una vez se sublevaron
53a contra los dioses [91]! Y eso ¿qué dirías que es sino hacer trizas a la divinidad entera con absurdas suposiciones acerca de ella [92]? No sería así de haber preservado bien vuestra calidad de particulares; al contrario, habríais con-

---

Pequeñas Eleusinas (que se celebraban en Atenas en el mes de Antesterión, febrero-marzo) y las Grandes Eleusinas (en Eleusis, en Boedromión, septiembre-octubre); el «portador de la antorcha» y el «hierofante» eran los dos mayores cargos sacerdotales (hereditarios y vitalicios) de los ritos. Cf. Sinesio, *Egipc.* 124a (n. 118).

90 Sobre la ignorancia «simple» y «doble» (creer que se sabe lo que se ignora) cf. Platón, *Leyes* 863c ss.

91 Cf. Platón, *República* 378b ss. (que menciona la *Gigantomaquia,* para la cual cf. Apolodoro, *Biblioteca* I 6, 1 s.); Sinesio, *Carta* 154.

92 Según el neoplatonismo, de la divinidad sólo puede decirse lo que no es: Plotino, *Enéadas* III 8, 9, 53 s.; V 1, 7, 19 (cf. Platón, *Parménides* 137c ss.).

seguido entonces un éxito moderado. Ícaro [93], después que desdeñó el uso de sus pies, muy pronto se vio fracasar en el aire y en la tierra: a ésta la despreció, a aquél no pudo llegar.

11
Las letras y las ciencias: pasos para llegar a la cima

Esto no vale tanto para los que siguen la otra doctrina [94] como para los que, entre nosotros, profieren sinrazones en alta voz, que son quienes también le dieron un motivo a mi discurso para salir en defensa de la enseñanza preparatoria. Por b estos hombres fanfarrones y necios, ¿cuánto se podría dar? Tres por un óbolo [95] ya sería mucho.

Yo les debo agradecimiento a los mejores poetas, a los buenos rétores y a todo aquel que escribió de una manera digna historia de la literatura. En una palabra, no quiero que quede sin mi reconocimiento ninguno de los que aportaron al tesoro común de los griegos el bien que cada cual poseía, porque ellos nos acogieron de niños, nos nutrieron y nos cuidaron cuando todavía era débil nuestra mente, mezclando lo dulce con lo útil [96], pues aquellos conocimientos suyos nadie habría podido aprehenderlos en toda su pureza por lo desabridos que eran y por la simplicidad c de nuestras sensaciones de entonces. Después de fortalecernos así, nos fueron dirigiendo, uno a través de otro, hasta entregarnos en manos de las ciencias. Ellas nos prepararon

[93] Cf. SINESIO, *Sueños* 154c, n. 176.

[94] Con esta expresión Sinesio alude aquí a los cristianos. Posteriormente, siendo ya obispo, empleará las mismas palabras en la *Carta* 66, 319, para referirse al paganismo.

[95] Sinesio modifica la expresión más corriente, «uno por tres óbolos», de las comedias: cf. ARISTÓFANES, *Paz* 848.

[96] Platón recomendaba la justa mezcla de enseñanza y juego en la educación de los niños (*República* 536e). Recuérdese, en general, la célebre afirmación de HORACIO, *Ars poetica* 343.

para que fuéramos capaces de aspirar a las alturas [97]. Una vez que nos encontramos allí, al darse cuenta de que nuestras almas estaban bañadas en sudor y que nuestra naturaleza desfallecía, con benevolencia nos llamaron a retirada. Al llegar, cubiertos de suciedad, nos acogió Calíope [98] y nos hizo descansar llevándonos a unos prados en flor, a fin de que no nos viéramos abrumados por la fatiga. Nos sirvió un banquete de gollerías áticas y condimentos
d poéticos, bajo cuyo efecto, primero, penetró deslizándose, luego, sin que lo advirtiéramos, nos estimuló y, poco a poco, de algún modo nos fue reponiendo, hasta que, al final, nos dejó listos para un nuevo combate.

Por su parte, el que no considera a las Musas como primer paso de su iniciación, sino que él mismo ya es dueño del poder de la sabiduría que hay en ellas, y tampoco quiere comprender todo ese conocimiento superior que entre enigmas insinúan, contentándose con admirar su belleza externa y manifiesta, ante la que se queda boquiabierto, poseído por ella, tampoco ése, en realidad, ha hecho
54a nada malo; al contrario, nuestro deseo es que reciba toda clase de bienes él, un hombre culto y agradable. Y es que, si no nos quedamos arrobados ante los cisnes, como ante las águilas que se elevan a lo alto y por encima de todo lo visible, por lo menos disfrutamos al verlos y al oír su canto. Que, si por mí fuera, ningún cisne entonaría jamás su último canto. Si aquéllas son regias y pasan su vida junto al cetro de Zeus [99], también éstos le tocaron en suerte

[97] Sinesio ha descrito su propio *cursus studiorum:* poesía y retórica como propedéutica, matemáticas (con Hipatia) y, finalmente, la filosofía neoplatónica: cf. ed. Garzya, 1989, pág. 694, n. 69.

[98] Es la Musa que patrocina la poesía y la sabiduría en general.

[99] El águila real es el ave de Zeus: cf. *Il.* XXIV 310; Píndaro, *Píticas* I 6.

a un dios nacido de Zeus [100] y no son indignos de su trípode. Pero el ser a la vez águila y cisne y poseer las excelencias de ambos, eso no se lo concedió a las aves la naturaleza. Al hombre, en cambio, sí se lo permitió la divinidad: le permitió alcanzar la supremacía de la palabra y tener el dominio de la filosofía. b

12
Contra los sofistas que pronuncian discursos de aparato

Esta batalla se ha librado en defensa de las Musas contra los incultos, quienes, de un modo maligno, intentan escapar a la acusación de ignorancia recurriendo al vituperio de lo que desconocen. Y si también se han dicho cosas demasiado serias respecto a aquello a lo que primero nos comprometimos, lo cierto es que incluso en los que bromean se podría hallar algo de seriedad. No es posible hacer nada sin el concurso de nuestra capacidad al completo: si las más de las c veces lo que hacemos es bromear, desde luego la totalidad no la descuidamos. Y es que en mí han encontrado campo las bromas, originadas a raíz de que Dión necesitara obtener de mi parte un testimonio favorable, para que también fuera heredero de mi afecto hacia él ese hijo que el destino me reserva, afecto que se ha propagado ampliamente y por toda clase de caminos: no hay límites en los afanes de los que bromean. Tal es el campo y su libertad [101] y, también, el hecho de escribir discursos que no han de ser pronunciados con arreglo a la medida de agua [102].

Yo vi a un juez penalista que fijaba así el tiempo de los oradores y, sin embargo, durante el tiempo fijado, se d

[100] Apolo: cf. Aristófanes, *Aves* 769 ss., 870; Platón, *Fedón* 84e ss.

[101] La hendíadis podría traducirse: «la libertad de la vida campestre».

[102] Con la clepsidra o reloj de agua se controlaba en los tribunales de justicia la duración de los discursos: cf. Aristófanes, *Avispas* 93; Aristóteles, *Constitución de los atenienses* LXVII 2.

adormilaba y volvía a despertarse, pero en vano, porque estaba muy ajeno al asunto. No obstante, el orador no dejaba de hablar, pensando que inmediatamente habría de callarse a la fuerza. En cambio, a mí se me deja libre y ninguna imposición me apremia a presentarme ante un juez tan insensato, ni a tener que comparecer ante el público de un teatro, que es un tribunal aún más necio, tras haber llamado a las puertas y haberles anunciado a los jóvenes de la ciudad una audición interesante. ¡Qué cosa tan horrible es pronunciar discursos declamatorios en los teatros [103]!
55a Pues el que tiene necesidad de agradar a tantos de tan diferentes actitudes ¿es que no desea algo inalcanzable? Éste, en efecto, no es más que un conferenciante público, un esclavo de la masa, uno «a disposición de todos» [104], alguien al que cualquiera puede tratar mal. En el caso de que alguno se ría, eso es la muerte para el sofista; y, si uno frunce el ceño, también hay que sospechar: pues él es un sofista, cualquiera que sea el tipo de discurso que pronuncie, y su contribución es la apariencia, no la verdad. También lo inquieta el que está demasiado atento, como si buscara algo por donde cogerlo, y no menos el que mueve a todas partes la cabeza, como si su declamación no
b la considerara digna de oírse. Y, desde luego, no es justo que encuentre amos tan duros quien pasó muchas noches sin dormir y se torturó durante muchos días y poco faltó para que perdiera el aliento víctima del hambre y las preocupaciones, en su intento de conseguir algún bien. Y llega con una audición bonita y grata para esos insolentes ena-

---

[103] Sinesio se refiere a los discursos solemnes del género «epidíctico» o «demostrativo», definido, junto con los otros dos géneros, el judicial y el deliberativo, por ARISTÓTELES, *Retórica* 1358a-b.

[104] Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino* 9, 19; SINESIO, *Carta* 41.

morados suyos, por causa de los cuales se encuentra mal, pero finge estar sano. Antes del momento fijado se ha lavado y a la hora exacta ha salido, con traje y porte soberbio, para que también sea hermoso su aspecto. Le sonríe al auditorio, es evidente que está gozoso. Su interior, en c
cambio, es una tortura, porque ha comido tragacanto [105] para hablar claro y sonoro. Lo cierto es que ni siquiera el más grave de estos personajes simularía no estar totalmente preocupado y en continuo desvelo por lo concerniente a su voz. También él, a mitad de la declamación, se vuelve, pide la botellita y su acompañante se la ofrece —que ya hacía tiempo que la había dispuesto—. Bebe un sorbo y hace gárgaras para aplicarse con renovadas fuerzas a sus entonaciones. Pero ni siquiera así el infeliz se pro- d
cura el favor de los oyentes: lo que ellos querrían es que muriera cantando [106], así les daría risa; o querrían que sólo tuviera, como una estatua, la boca abierta y las manos levantadas y, luego, que fuera más mudo que una estatua, así se podrían marchar como ya hace mucho que desean.

En cambio, yo canto por mí mismo y les canto a estos cipreses míos, y el agua de aquí corre lanzándose a una carrera que no controla ni administra la clepsidra, mientras que un funcionario público la mediría lo mismo que se pesa a un cordero. Yo, sin embargo, si todavía no acabo, acabaré pronto y, si no, más tarde; en cualquier caso, 56a
no voy a estar cantando hasta la noche. Aunque yo acabe, el agua de mi arroyo sigue fluyendo y seguirá noche y día,

---

[105] Planta arbustiva que exuda una goma utilizada en farmacia para elaborar pastillas, etc.

[106] O «se desgañitara cantando». Sinesio utiliza el verbo *exâidō,* que se emplea en griego para referirse al último canto del cisne: cf. PLATÓN, *Fedón* 85a.

hasta el año próximo y por siempre [107]. Pues bien, ¿por qué debo yo ser esclavo de una imposición, cuando me es posible disfrutar hasta la saciedad de mi autonomía y llevar mis discursos a donde me parezca que han de llevarse, sin que me juzgue la indiferencia de los oyentes, sino conmigo mismo como mi propia medida? Ésta es la suerte que me concedió la divinidad: estar sin amo y ser libre. Ni siquiera me procuré alumnos, ni tres ni dos, pues por su causa hubiera tenido que acudir una y otra vez a un
b lugar determinado y conversar con ellos sobre temas fijos. Y es que habría sentido muy coartada mi libertad si, de principio, fuese a tener la obligación de estudiar un libro con pelos y señales. Con esto se logra activar la memoria, pero queda sin ejercicio y estéril la reflexión, que debe ser el juez de los libros, dado que es el filósofo, más bien, el que obra de acuerdo con ésta; aquello primero déjese a los gramáticos.

13
Los gramáticos

También los libros filosóficos podrían haberlos comentado algunos gramáticos,
c comparando y distinguiendo muy bien las sílabas, pero sin dar jamás a luz nada original. Lo que produjeran, sería algo ciego y vano a causa de su precipitación. Y es que no puede madurar al calor de sus adentros un discurso que debe vomitar cada día e improvisar con cuidado. Pero, por poner tanto cuidado en lo que no es necesario, hace que su empeño parezca algo frívolo. La verdad es que, debido a los discursos, las almas sufren dolores, como los cuerpos por culpa del parto. Pero, quien se acostumbra a los dolores

[107] Este *locus amoenus* no es ficticio, por más que responda al modelo tradicional. Sobre el clima de la Cirenaica cf. Sinesio, *Carta* 114 y ed. Garzya, 1989, pág. 700, n. 77.

prematuros, también soporta los restantes de forma similar a lo que ocurre con el cuerpo. Una constitución débil propensa a abortar no podría parir algo bien formado y con vitalidad[108]. De ahí que quien está siempre dispuesto d
a hablarle al público es incapaz de entender nada, ni de coger un tema de reflexión y desarrollarlo con rigor, como cuando se pule una estatua.

Además, no he creído nunca que sea cosa grata presentar cuentas a los propios oyentes y sobre los propios oyentes: sobre ellos a sus parientes y a ellos sobre las lecciones de cada día. Y es que el maestro querría ser un hombre reputado entre sus alumnos y que los jóvenes aplaudan 57a
sus lecciones. Sin duda éste es otro tipo de teatro, mucho más nefasto. En cambio, yo ahora puedo hablarles a los que quiera, cuanto quiera, sobre lo que quiera, cuando quiera y donde quiera: todo esto depende de mí. El estar con uno a veces me beneficia a mí; otras, es el otro quien obtiene el beneficio. Más querría yo escuchar a quienes hablan bien que hablar yo mismo. En cualquier caso, en efecto, mayor fortuna hay en tener trato con los mejores que con los peores.

14 *El maestro y sus alumnos*

He aquí la vida del que enseña. Exceptúense de estas palabras uno o dos que, por naturaleza, se encuentran por encima de las dificultades del asunto, pues podría suceder que en cada ocupación algu- b
nos mostraran ser tan superiores como para no verse afectados por los males que a ella son inherentes y que de ella derivan[109], mientras que, por su parte, el simple maes-

110 [108] Para este pasaje en relación con la mayéutica socrática cf. PLATÓN, *Teeteto* 149c s.

[109] Los verbos *prosphýō* y *parablastánō* ya los emplea con sentido metafórico Platón *(Leyes* 728b, *República* 573d).

tro, una vez que tenga pegados a él a quienes le rindan admiración, no admitirá que nadie hable o correrá el peligro de ser despreciado y de que los muchachitos lo miren con desdén y se le vayan volando. Si no presenta batalla, fracasa en su propósito: él debe guardar su calidad de maestro. Sin duda, el sino del maestro es también ser celoso [110], la mayor y la más material de las pasiones. Hará votos
c para que en su ciudad no haya ningún sabio y, de haberlo, manchará su reputación para que sólo a él lo miren con respeto. Permanecerá sentado como un vasija llena hasta el borde de sabiduría [111], que ya no puede dar cabida a nada más: desde luego nada bueno le cabe, tan henchido de rencor [112] y envidia como está. Pues bien, ¿cómo podría alguien salir peor parado que un hombre al que no le es posible hacerse mejor?

El ejemplo de Sócrates

Sócrates incluso se ofrecía a Pródico por si podía serle útil, consentía en hablar con Hipias, acudía junto a Protágoras [113] y reunía a los jóvenes más ricos para que se relacionaran con este género de sofistas.
d Y es que Sócrates no se tenía por «sabio», pues era sabio de verdad; y aquellos muchachos, si prestaban atención, no podían dejar de comprender qué maestro era Protágoras y qué discípulo Sócrates. Pero también Glaucón y Critias [114] con-

---

[110] Sobre el tema cf. ya PLATÓN, *Fedro* 239a s., y, más concretamente, DIÓN DE PRUSA, *Discursos* LXXVII 1 ss.; TEMISTIO, *Discursos* XXI 254b ss.

[111] Cf. TEMISTIO, *Discursos* XIII 174d.

[112] Sinesio emplea el término *telchís*. Recuérdense los «telquines» del prólogo de los *Aitia* de CALÍMACO.

[113] Para Pródico cf. PLATÓN, *Crátilo* 384b, *Menón* 96d, *Cármides* 163d. Para Hipias y Protágoras cf. el *Hipias Mayor* y el *Protágoras*.

[114] Cf. PLATÓN, *República, Cármides, Timeo* y *Protágoras*.

versaban de igual a igual con él, y ni siquiera Simón el zapatero [115] se resignaba en absoluto a ceder ante Sócrates en nada, sino que de cada una de sus palabras exigía una razón. Clitofonte incluso lo ultrajó en casa del sofista Lisias prefiriendo la compañía de Trasímaco, pero ni siquiera por 58a
esto se enfadó Sócrates: también en esto se equivocaba Clitofonte [116]. A Sócrates le bastaba tropezarse con Fedro [117]: lo seguía cuando Fedro lo guiaba fuera de la ciudad, soportaba sus fastidiosos discursos y, contestándole, pronunciaba otros discursos, para agradar a Fedro. De tan buen temple era él, sin mostrar en absoluto arrogancia ante los demás hombres. Y lo que es la propia Jantipa [118], ¡ah, qué menosprecio el suyo!, ¡cómo trataba a Sócrates! Pero no había nada que le impidiera a Sócrates, incluso cuando sufría desdén, estar de buen humor. Tampoco a mí, ni b
a ningún otro que no se haya expuesto a esa multiforme fiera que es la opinión pública [119]: él se satisface a sí mismo y a la divinidad, y con los hombres quiere y sabe convivir humanamente.

Pues lo cierto es que Sócrates, incluso cuando compone el más absurdo de los discursos, el de la censura de lo referente al amor [120], es capaz de corregir su rumbo y tomar uno más recto, y lo tomará de inmediato, y celebra-

[115] Escribió diálogos socráticos y, según Diógenes Laercio (II 13, 122 s.), fue el primero en difundir las doctrinas de su maestro.

[116] Cf. PLATÓN, *Clitofonte* 406, 410c. En general, sobre la paciencia de Sócrates cf. PLATÓN, *República* 350c s.; EPICTETO, *Pláticas* IV 5; TEMISTIO, *Discursos* XXI 252b.

[117] El *Fedro* fue uno de los diálogos más influyentes en el neoplatonismo.

[118] Sobre el carácter injurioso y violento de Jantipa, cf. DIÓGENES LAERCIO, II 5, 34 ss.

[119] Cf. PLATÓN, *Fedro* 230a, *República* 588c.

[120] Cf. PLATÓN, *Fedro* 237b ss.

rá con su canto el carro de Zeus y la sagrada comitiva de los once dioses —«pues se queda sola Hestia en la man-
c sión de los dioses» [121]—. Canta también a las almas compañeras de los dioses y la lucha que entablan por rebasar la bóveda del cielo. Y es entonces cuando se atreve a exponerle al niño [122] su arriesgado discurso que trasciende esta realidad de aquí, y lo hace junto a aquel mismo plátano [123] junto al que se mostró como un rétor y compitió con el sofista Lisias, y, además, ante el mismo niño. Y no me refiero a Fedro, pues éste era un joven, un hombre ya, sino que quien está a su lado es un muchacho, bello y en la flor de la edad: es a él a quien persuade y disuade de ciertas ideas acerca del amor, y con él habla en broma y en serio [124].

15
Filosofía y poesía

Pues bien, ¿y qué si yo hago eso con
d mi propio hijo, el que la divinidad me ha prometido para el año próximo, pero que, para mí, ya está a mi lado? ¿Y qué si es él con quien deseo hablar en broma y en serio? En verdad que yo quiero ser diestro en lo uno y en lo otro, en

pronunciar palabras y conocer cosas [125],

[121] Cf. PLATÓN, *ibid.* 243e ss. Sobre el viaje de Zeus, los dioses, demonios y almas *(ibid.* 246a ss.), transferido a la figura de Cristo, cf. SINESIO, *H.* VIII 55 ss.

[122] En vez del *paidíon* de los manuscritos *(pròs* fue añadido por Pétau) quizá deba restaurarse *pedíon* (conjetura de Jahn aceptada por Krabinger, cf. PLATÓN, *Fedro* 247c): «... discurso sobre el lugar que trasciende...».

[123] Cf. PLATÓN, *Fedro* 230b.

[124] Cf. PLATÓN, *ibid.* 237b, 243e, 252b.

[125] *Il.* IX 443, donde se lee *prēktêrá te érgōn* frente al *gnōstêrán te óntōn* de Sinesio. Sobre su hijo, cf., arriba, 41c s.

y no despreciar a Sócrates, que no negó tampoco ser capaz de enaltecer en un discurso a los caídos a quienes se honraba con un funeral a expensas públicas, a pesar de considerarlo también algo demasiado arduo para él [126]. Esta capacidad se la asignó, en efecto, a Aspasia, a cuya presencia 59a solía acudir con el fin de ser educado en cuestiones amorosas [127]. Y si has comprendido en qué consistía lo amoroso entre Aspasia y Sócrates, no pondrás en duda el hecho de que la filosofía, después de haber contemplado los más profundos misterios, en todas partes reconocerá y gustará de lo bello, alabará la retórica y gustosamente también se entregará a la poesía. En efecto, este arte también lo cultivó abiertamente Sócrates, no de niño ni de joven, sino, después del juicio, al encontrarse ya en la cárcel [128], cuando en absoluto era el momento de jugar para un hombre de su edad y en tales circunstancias, que no calificaré de b terribles —pues ¿qué podría ser terrible para un Sócrates?—, pero sí de inoportunas para jugar. Él afirma que está obedeciendo a la divinidad y no debemos ponerlo en duda: estaba familiarizado con ella en comunión con su manera de obrar. ¿Es que no es un poeta el que ocupa el oráculo de Pitón y, por Zeus, el de los Bránquidas [129]? Ése llegó

---

[126] Cf. PLATÓN, *Menéxeno* 236a.

[127] En el *Menéxeno* platónico, Sócrates es «alumno de retórica» de la famosa cortesana. Posteriormente, cf. (pero ya con carácter amoroso) JENOFONTE, *Memorables* III 6, 36, *Económico* III 14. Al respecto, ESQUINES DE ESFETO, el «socrático», escribió su diálogo *Aspasia*. ATENEO (V 219d-e, XIII 599a-b) los presentará, más tarde, como una pareja de amantes. Sinesio interpreta el caso desde el punto de vista de la relación entre filosofía y retórica. Más abajo existe un juego de palabras: Aspasia / *aspásetai* («gustará») / *aspasíōs* («gustosamente»).

[128] Cf. PLATÓN, *Fedón* 60e ss.

[129] Pitón es Delfos con su oráculo de Apolo. Los Bránquidas también eran sacerdotes de Apolo «Didimeo» (cf. *Himno órfico* XXXIV 7),

a reclamar incluso la poesía de Homero como pertenencia suya:

El que cantaba era yo y el divino Homero se lo apropia-
[ba [130].

c Pues bien, a esos partidarios de la mudez les ha pasado desapercibido, por culpa de esa sabiduría suya, que también a Apolo, junto con Aspasia y Sócrates, lo están poniendo en un segundo lugar, detrás de sí mismos. Yo, en cambio, quiero llamar a mi hijo al interés por la literatura en su totalidad y hacer votos con él porque no vaya a enfrentarse a ningún hombre lleno de insolencia y rebelado contra las Musas, antes de haber tenido de una forma u otra abundante trato con la retórica y la poesía, de ser capaz de razonar y, con la ayuda de éstas, defenderlas a aquéllas. Si no, ¿cómo podrías usar los bienes de tu padre? Pues yo hice que mis campos disminuyeran y muchos de mis siervos se han convertido en conciudadanos míos con
d iguales derechos, y no poseo oro ni en joyas de mujer ni en monedas, pues lo que tenía, todo eso, «como Pericles, lo gasté en lo necesario» [131]. Pero libros sí le he podido mostrar muchos más de los que se me dejaron en herencia: todos ellos, en efecto, es preciso que tú sepas usarlos bien.

---

así llamado por estar situado su templo en Dídima, paraje cercano a Mileto.

[130] *Antología Palatina* IX 455, donde se lee *echárasse dè* en vez del *ho d'apégraphe* del texto de Sinesio.

[131] Aristófanes, *Nubes* 859, donde se lee *apôlesa* en vez del *análōsa* de nuestro texto. Ésa fue la respuesta de Pericles cuando tuvo que dar cuenta de los diez talentos gastados en sobornar a los generales espartanos: cf. Plutarco, *Pericles* 23.

16 *Los libros no deben ser enmendados*

Por otra parte, si te enfadas conmigo, con tu padre, porque no te he corregido los escritos de Dión, por el que precisamente ha llegado tan lejos este discurso, mira, no hay ningún otro de las mismas características que se te haya corregido [132]. Para 60a
Dión no habrá necesidad alguna de justificarse al respecto; de lo que tendrá necesidad, de nuevo, es de la retórica. Pero yo aduciré una ley filosófica. «Pitágoras de Samos, hijo de Mnesarco» está escrito en la ley [133], ley que no permite hacer añadidos en los libros, sino que quiere que permanezcan tal como salieron de la primera mano, con los mismos rasgos, del azar o del arte, que una vez tuvieron. Pues bien, existen en las piezas retóricas, y es ley establecida, elementos que no pertenecen a lo retórico: entre las pruebas incontestables de lo dicho puede contarse esa fuerza que reside no en la persuasión del orador, sino en la propia constitución política. Algunos hay, en efecto, en b
nuestros tiempos, que, a raíz de esto dicho, pretenden ser rétores, siendo sencillamente escritores. Pero, aunque hagan subir testigos a la tribuna y de ellos dependa el proceso, pensarán que ha sido gracias a su propia actuación por lo que se ha hecho justicia. ¡Tan vanidosos e infantiles son! Y, puesto que yo no he tomado esta ley de las tablas romanas [134] —tomarlas de allí sería el modo de que tuvieran fuerza legal incluso entre quienes no están de acuerdo—, sino de un filósofo antiguo, es preciso añadirle algo de persuasión y que así sus palabras se conviertan en ley. Pero no olvidemos de nuevo que estamos diciendo algo importante acerca de pequeñeces: es así que, no sé cómo, c

---

132 Cf. SINESIO, *C.* 154, 57 *(adiórthōta biblía).*

133 En este caso desconocemos la fuente de Sinesio.

134 Alusión a la *Ley de las doce tablas.*

nos dejamos llevar hasta lo más sublime partiendo de lo más bajo. Observaremos, por tanto, si es grande su validez y, de ser totalmente preciso, adoptaremos como medida algo de lo que hemos dicho. Si con eso basta, bueno será que no nos preocupemos en absoluto de nada más.

17
Con los errores de los libros se ejercita el intelecto

Pues bien, Pitágoras dirá, o lo dirá cualquiera de la secta de Pitágoras o de sus defensores, puesto que sus palabras eran leyes [135]: lo mejor es que el intelecto sea por naturaleza autosuficiente para cualquier actividad, o sea, un intelecto que, si no posee las más altas dotes para todo, tenga ya, al menos, una efectiva aptitud para la retórica y la poesía.
d Aquí han venido ya algunos tales, con esa grandeza o esa
íntima relación con el saber, para quienes no hay necesidad alguna de aprendizaje: estos mismos eran paradigmas del arte. Pero hay muchos a quienes no les ha tocado en suerte ese buen lote; algunos de éstos se hallan muy lejos de todo eso: y es que son intelectos sólo en potencia. Unos menos, otros más, cerca o lejos de la meta, son empujados a ello por sus enérgicos intelectos, productos últimos que son de su energía propia. Todo el interés por los libros
61a tiende sólo a esto: a nuestra potencialidad la incita a ac-
tuar con energía. Pues bien, será preciso que comience por dejar que las letras guíen sus pasos a donde sea y deberá apoyarse en las sensaciones; pero, a medida que avance, deberá poner a prueba sus propias fuerzas y no depender totalmente de las sílabas. En efecto, lo mismo que cualquier otro problema se soluciona cuando su dificultad ejer-

135 De nuevo se desconoce la fuente: cf. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* V 21. Recuérdese la frase de los discípulos de Pitágoras: «él mismo lo dijo» *(autòs éphā)*.

cita nuestros recursos, así también el intelecto, al verse obligado a entretejer lo que falta para la continuidad de la lectura y no quedar a expensas de los ojos, logra una preparación adecuada para atreverse por sí solo a cualquier otra empresa similar y, al mismo tiempo, también se habi- b
túa a no estar sujeto a los demás sino en su interior consigo mismo. Estos libros, pues, con sus errores parece que reclaman un intelecto que sea el que mande sobre la vista.

Esto era lo que prescribía para los más jóvenes la doctrina de Pitágoras, en parte por poner a prueba la disposición natural de cada uno y, además, por considerarlo como ejercicio preparatorio, aún más apto para los niños que las cuestiones sobre planos en geometría [136]. Pues no es una labor difícil encajar una letra o una sílaba, incluso una palabra, o, si se quiere, un período entero, y, de nuevo, hacer uso oportuno del contenido del libro. Muy seme- c
jante es esto a lo que ocurre con los polluelos de las águilas: a los aguiluchos, cuando apenas son ya capaces de volar, sus padres los elevan a los aires y los sueltan como encomendándoles que usen sus propias alas; luego vuelven a cogerlos en prevención de la flaqueza de su corta edad, y así muchas veces, hasta que con la práctica perfeccionen el vuelo [137].

---

[136] La geometría plana: cf. PLATÓN, *República* 528d. Música, gramática y geometría componían la enseñanza elemental entre los pitagóricos: PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 40 y 48 s.; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* XV 64. En su programa, la instrucción superior científica incluía las cuatro ramas matemáticas: aritmética, geometría, astronomía y música (el *quadrivium* de Boecio).

[137] Cf. DIONISIO, *Ixeutica* I 3 GARZYA (y HORACIO, *Odas* IV 4, 5 ss.). El ejemplo del águila y sus polluelos también lo utiliza HIMERIO, *Discursos* XII 3, XV 3 COL.

18
Procedimiento para sacar provecho de los libros

En fin, no me insolentaré con ningún otro, pero a ti te diré la verdad. Con frecuencia ni siquiera me resigno a esperar
d hasta la conclusión del libro para que me reporte algo bueno, sino que clavo los ojos en él y me ejercito enfrentándome al escritor, sin perder ni un momento y siempre en busca de la ocasión: así a base de reflexionar, como si continuara la lectura, voy entrelazando lo que, según mi criterio, debe seguir y, luego, comparo lo que he dicho con lo que está escrito. Y sé que, con frecuencia, di con el mismo pensamiento e incluso con la misma palabra. Otras veces he atinado con la idea, y aquello en lo que variaba la expresión se ajustaba muy bien, sin embargo, al tono general de la
62a obra. Y si también en el pensamiento había diferencias, ocurría al menos que era acorde con las concepciones del autor del libro, el cual, de haberlo sometido a su reflexión, no lo habría tachado de inconveniente. Sé, además, que alguna vez coincidió que me encontraba en medio de un círculo de hombres y con uno de esos escritos dignos y graves en las manos, y, al pedírseme que lo leyera para que todos pudieran escucharlo, yo hacía lo siguiente: donde era factible, añadía algo de mi invención y lo intercalaba, y eso, ¡por el dios de la elocuencia! [138], sin prepararlo, sino aceptándolo tal como me venía a la mente y a la lengua. Lo cierto es que se elevó un gran murmullo de aprobación y estallaron en aplausos para elogiar a aquel hom-
b bre que era el autor de la obra, y lo hacían, sobre todo, a causa de las propias añadiduras mías.

---

[138] Hermes: cf. Elio Arístides, *Discursos* XLVI 307 Dindorf; Luciano, *Apología* 2, *El sueño o el gallo* 2; Juliano, *Discursos* IV 132a; Sinesio, *Carta* 101.

Así, la divinidad ha hecho de mi alma un blando em-
plasto [139] para que allí queden las improntas de expresio-
nes y caracteres. Si también hubiera aplicado mi atención
a ejercitarme en libros no corregidos, con vistas a ese in-
tento la naturaleza habría encaminado mis aptitudes. A
aquellos en cuyos oídos no ha parado de resonar el toque
de una flauta, les acompaña como un eco, incluso después
de que acabe la música, y durante mucho tiempo permane-
cen presos de esa melodía. Yo, además, con frecuencia he c
compuesto obras al modo trágico y he creado ingeniosas
charlas para comedias [140] nivelándome con el esfuerzo de
cada uno de los escritores. Habrías podido decir que soy
contemporáneo bien de Cratino y Crates, bien de Dífilo
y Filemón [141]. Y no hay género de prosa rítmica [142] o de
poesía ante el que no me levante para lanzar una tentativa:
o rehago por entero obras enteras o me enfrento a partes
concretas. Pero, por variadas que sean las características
de estilo y por muy diferentes que sean entre sí, en cada d
una de mis imitaciones deberá por fuerza haber como un
eco también de lo propiamente mío, igual que la cuerda
más grave, mientras espera la cadencia, resuena con el to-
no producido.

---

[139] *Ekmageîon:* el «emplasto de cera» que ofrecemos a sensaciones y pensamientos, donde quedarán impresas las imágenes para nuestro recuerdo, lo menciona PLATÓN, *Teeteto* 191c s., y cf. TEMISTIO, *Discursos* XXI 242c, etc.

[140] Seguramente meros ejercicios improvisados: cf. ed. GARZYA, 1989, págs. 712, n. 107.

[141] Los dos primeros son autores de la llamada Comedia Antigua (cuyo representante principal es Aristófanes) y los dos últimos de la Nueva (con Menandro a la cabeza).

[142] *Philometrías: hápax* que algunos han querido corregir en *psilometrías,* «composición en prosa» (cf. ed. GARZYA, 1989, pág. 712 s., n . 109).

VII

HOMILÍAS

El día 14 de abril (el 19 del mes egipcio de *Farmuti),* se fijó la Pascua de Resurrección del año 412. Como era costumbre, la fecha le fue comunicada a Sinesio por la epístola pascual del obispo de Alejandría y él, a su vez, la dio a conocer en su *Carta* 13.

Los dos únicos fragmentos de homilías que conservamos se refieren a esta solemne festividad. Un tercer texto fragmentario (297c-298b, sobre las injustas denuncias de los habitantes de Leontópolis), incluido bajo este título, podría pertenecer a algún discurso o ejercicio escolar de juventud.

La *Homilía* I nos ofrece la exégesis alegórica de un pasaje del *Salmo* 74 (75), 9, mientras que la II se la dirige a los recién bautizados en la «noche santa» de la vigilia pascual.

SINOPSIS

Homilía I:

295a-b. Presentación a la asamblea, cuyos miembros han de ser frugales. — 295c-296a. El versículo del *Salmo* y su interpretación.

Homilía II:

297a-b. Los purificados con el bautismo en la vigilia pascual son verdaderos «ciudadanos del cielo». — 297c. Sinesio les amonesta a no perder esta prerrogativa. — 297c-d. Los leontopolitas han denunciado injustamente a sus vecinos. — 298a-b. A pesar de los inconvenientes de nuestra situación geográfica, nos perjudican con sus actos y falsas acusaciones.

HOMILÍA I

No dejaré sin mi voz a esta asamblea, pero tampoco 295a
hablaré mucho: con mis palabras honro a Dios y, si acabo pronto, complazco a la asamblea. Para ser un asambleísta digno de Dios, no estés ávido de la mesa, ajena al ayuno
y presta a la embriaguez. Ofréndale [1] a Dios una copa de b
bebida frugal. Nuestro Dios es sabiduría y razón. Una copa que perturba el sentido y confunde el juicio no le conviene a la razón. Hay un reposo [2] que es conforme a Dios y hay otro que es conforme a los demonios. «Regocijaos en Dios con temor» [3]. Cuando se celebre el festín, dice, acordaos entonces de Dios, pues es entonces cuando más se pierde uno en el pecado. Cuando el cuerpo se sacia de carne, aparta al alma del buen sentido. «Un cáliz de vino puro hay en la mano del Señor, lleno de una mixtura,
y lo vertía de uno en otro, mas las heces no llegaron a c

[1] *Stépson:* «ofrécele a Dios la corona de...»: cf. *H.* I 9, n. 3.

[2] El término griego es *ánesis:* cf. *2 Corintios* 2, 13; 7, 5; 8, 13; *2 Tesalonicenses* 1, 7.

[3] *Salmos* 2, 11.

agotarse»[4]. Bebe de aquel cáliz y eres digno del banquete del esposo. Benéfico es aquel cáliz lleno de vino, y es que, si se le busca, él se digna elevarnos hasta el Intelecto[5]. Sin duda, el pasaje es claro al pronto y no se necesita mucha inteligencia. «Un cáliz de vino puro hay en la mano del Señor, lleno de una mixtura, y lo vertía de uno en otro». Pero, si es de vino puro, ¿cómo es que está «lleno de una mixtura»? Y, si era uno sólo, ¿cómo es que «lo
d vertía de uno en otro»? Lo dicho parece totalmente absurdo, pero no lo es, si bien se entiende. A Dios no le preocupan unas palabras inspiradas por la divinidad. El Espíritu divino desdeña las minucias de la escritura. ¿Quieres tú ver la armonía en medio de la confusión? ¿De qué cáliz habla? De la palabra que recibimos de Dios, la entregada por Dios a los hombres, en el *Antiguo Testamento* y en el *Nuevo*. Esta bebida riega el alma. En cuanto a lo que
296a es esa palabra, cada una de ellas[6] es pura y se mezclan como dos que son. La unidad, pues, constituida por ambas, es la perfección del conocimiento. El *Antiguo* contenía la promesa, el *Nuevo* trajo al Apóstol[7]. En lo de «vertía de uno en otro» se adivina la sucesión de los maestros de la ley, la de Moisés y la del Señor. Y uno solo es el cáliz, pues un Espíritu solo inspiró tanto al profeta como al Apóstol y, como los buenos pintores, primero trazó el bosquejo y luego retocó con precisión las partes del conocimiento. «Mas las heces no llegaron a agotarse».

[4] *Salmos* 74 (75), 9.
[5] Cf. *H.* I 152, n. 25.
[6] Es decir, los dos Testamentos.
[7] El «Enviado» por Dios, Jesucristo.

HOMILÍA II

¡Noche santa [1], que a los purificados les trae tanta luz 297a
como ni siquiera el sol irradió de día! Pues no, nada de b
esta tierra, por muy bello que sea, es lícito compararlo con el demiurgo [2]. Pero no es obra del demiurgo aquella luz que ilumina [3] las almas y que iluminó el sol perceptible con la armonía de la presente bienaventuranza. Si continuáis así, esta vuestra alma del presente la conservaréis más envidiable aún en el momento presente [4], si es que no durante toda la vida. Ahora cada uno de vosotros recorre la ciudad como mensajero. Ahora tenéis la certidumbre de que de vosotros se dijo: «estáis en la tierra y sois ciudadanos del cielo» [5]. Sentid miedo de perder este privilegio: c
después de la limpieza es difícil de borrar la mancha [6].

Tomaron [7] los leontopolitas [8] una decisión más humana de lo que es su propia naturaleza. Alejados como están unos de otros, denunciaron por escrito actos ilegales de sus vecinos. Y es que, hasta ayer mismo, eran los herma-

[1] Se refiere a la vigilia pascual del año 412.

[2] El Creador: cf. *H.* I 206, n. 37.

[3] Cf. *H.* I 193.

[4] Intentamos reflejar el *paroûsan... paróntos* del original.

[5] Cf. *Filipenses* 3, 20.

[6] Purificación *(kátharsis)* / contaminación *(mólysma).*

[7] Este fragmento (cf. la introducción a las *Homilías)* debe de pertenecer a una alocución o a un ejercicio escolar de juventud. Druon *(Études...,* pág. 172) negó su autenticidad a pesar de que todos los códices lo incluyen.

[8] Leontópolis se hallaba en el delta del Nilo: cf. Estrabón, XVII 802.

nos los que demandaban pública justicia contra sus herma-
nos, el hijo contra el padre y el padre contra su familia.
d Acaso lo que ahora se traen entre manos ni siquiera sea
propio de quienes pretenden poner fin a una matanza in-
terna entre unos y otros, sino que, en privado, cada cual
se lanza sobre su compañero y, oficialmente, la ciudad lo
hace sobre los que, para su infortunio, son sus colindan-
tes. Pues la situación sería insoportable para ellos, si la
actitud de la ciudad, oficialmente, no fuera también la pro-
pia de un acusador y ella no asumiera el papel de sicofan-
ta. Pero las propias acusaciones nos proporcionan claras
pruebas de que no hemos cometido ninguna injusticia, con
tal que tengamos la fortuna de ser escuchados por un juez.
Nosotros aprendimos a cultivar los campos y no a hablar
298a en los juicios ¿Por qué, entonces, se creen dignos de sobre-
pasar la condición que les pertenece y que han recibido
desde muy antiguo, y vienen contra nosotros, que somos
más víctimas del calor que ellos, y, estando como estamos
más sedientos y en desventaja por la situación geográfica,
nos quieren vender siempre lo sobrante? Por el hecho de
no haber ganado este año dinero, estiman que eso debe
convertirse en una desgracia para nosotros. A esto tienden
las denuncias de hace poco y no es otro el propósito de
sus decretos. Toman también luego un segundo acuerdo,
que nosotros, los primeros y los únicos, tenemos el dere-
cho de rebatir, porque es una demostración de sus injustí-
b simos manejos. Y es que ellos, intentando ya desde hace
tiempo basar en algo sus calumnias, para garantizarse el
disfrute de un agua que no les pertenece, se han presenta-
do ante este venerable tribunal.

VIII

DISCURSOS

Con el nombre de *Catastáseis* en los manuscritos nos han llegado dos requerimientos oficiales de Sinesio a las autoridades. Para este término, «reservado por los rétores al tema central de un alegato», «a la parte narrativa de un discurso» (ed. LACOMBRADE, pág. XXXVIII, n. 4, y cf. *Synésios...*, pág. 232, n. 16), hemos preferido la traducción corriente de *Discursos*, si bien existen argumentos para considerar estos escritos ya como alocuciones, ya como cartas (cf. *Disc.* II, 299c, n. 2).

El I *(Catástasis minor)* data de comienzos del año 411, cuando Sinesio, ya obispo de Ptolemaida, se ocupa de poner en conocimiento de los poderes civiles y militares el intachable servicio prestado por el *dux*, el comandante militar Anisio que ahora abandona su cargo tras haber defendido a la Pentápolis de las invasiones siempre peligrosas de las tribus nómadas.

En la *Catástasis II (maior)*, sin embargo, se refleja una apuradísima situación relacionada, en cierta forma, con el tema de la primera. El nuevo *dux*, Inocencio, ha permitido con su dejadez que los bárbaros recobren sus fuerzas y asolen la Cirenaica en la mayor invasión jamás conocida, a partir de la primavera del 411. Sinesio no sólo informa al patriarca de Alejandría Teófilo en su *Carta* 69, sino que pinta en estas líneas un cuadro realista y sobrecogedor de la catástrofe para solicitar su ayuda a Antemio, el prefecto del pretorio de Oriente (según una glosa del tex-

to, es Taleleo el encargado de transmitírselas), a la vez que exhorta a sus conciudadanos a resistir hasta el fin.

SINOPSIS

Discurso I:

1. Sinesio se une a los elogios que todos dedican al *dux* Anisio por la gran diligencia que ha demostrado en el cumplimiento de su deber. — 2 y 3. Con unos pocos hombres, los unigardas, ha mantenido a raya a los bárbaros. Si contara con doscientos de estos soldados, él que sabe dirigirlos, los enemigos serían totalmente vencidos. Debe enviarse al emperador una relación con peticiones. Sólo él, incorruptible y muy religioso, acabó con las revueltas militares. Roguemos para Anisio una vejez larga y fecunda.

Discurso II:

1. Situación apurada de la Pentápolis. Sinesio pide ayuda al emperador y al prefecto Antemio y denuncia las injusticias que desde hace años sufre su pueblo. — 2. Anisio pudo contenerlos, pero los bárbaros cambiaron de táctica y, ahora, ya no son hordas sino un ejército que cerca las ciudades. Los unigardas son incapaces de contenerlos, no sólo por ser su número escaso, sino por la ineptitud de sus jefes. Haría falta un contingente mayor de tropas. Incluso las mujeres toman las armas. — 3. El poder de los romanos ha sucumbido ante los nómadas. Sus hordas lo arrasan todo. Se llevan como esclavos a mujeres y niños, los cuales volverán, ya adultos, en el ejército enemigo para arrasar su propia tierra. El *dux* es incapaz de hacer nada. El territorio ha sido devastado. Los bárbaros han arramblado con todo. Su botín ha sido enorme. — 4. La Pentápolis ha perecido. La salvación está no en Egipto sino en una isla. — 5. Previa a la marcha, una visita al templo de Dios. Después de partir, el descanso y el sueño, antes impedidos por la continua vigilancia y los ataques enemigos. Las pesadillas lo atormentan. La esperanza de que ha-

bla Hesíodo no significa nada para la Pentápolis. — 6. Una «vida invivible». Dios odia la Pentápolis. Cuando el enemigo esté a las puertas, el puesto del sacerdote es el altar, donde sacrificará su propia vida. Dios no desdeñará ese sacrificio.

DISCURSO I

1 *Elogios a Anisio*

Dado que prefiero una filosofía no apo- 305a
lítica [1] y que el servicio religioso, amantí- b
simo como es de los hombres, induce a un carácter propenso al bien común, atendí vuestra llamada y me alegro de haberme enterado de los motivos por los que las ciudades han concurrido aquí. Pues creo que es muy provechoso para ellas, tanto ahora como en adelante, ser y mostrarse agradecidas hacia quienes se han dispuesto a trabajar en su beneficio. Por consiguiente, presté oídos a la voz común del pueblo y, al mismo tiempo, aprobé con mis alabanzas a todos los que de forma particular tomaron la palabra.
Pero es preciso que también yo me sume a los elogios, c
e incluso más me toca a mí que a los otros, pues yo mismo creo deberles gratitud a quienes nos hacen el bien, tanto en nombre de la comunidad como de cada cual por separado, ya sea un particular o una ciudad. Pues el que tiene a su cargo el rogar por el bien común ¿cómo no podría deberle gratitud a quien lo acrecentó por medio de la acción militar y de su solicitud en todo lo demás [2]? ¿Cómo

[1] Es decir, que no se desentienda de los asuntos públicos y civiles.
[2] Se refiere a Anisio, mencionado líneas abajo, el *dux* que sucedió en el cargo al nefando Andronico: cf. *Cartas* 41 y 42.

no voy a concederle todos los honores al que con su sudor consiguió que viera yo alcanzada mi súplica? Que los malvados, los malditos bárbaros [3], perecieran de mala mane-
d ra, es lo que yo había pedido a Dios: el brazo de Anisio fue el instrumento de la voluntad de Dios [4].

2
Los enemigos vencidos y las revueltas militares dominadas

En efecto, de la caballería que hace poco nos ha atacado, más de mil hombres en número, ni siquiera queda una quinta parte, afirman quienes han soportado el ataque: ellos mismos, que sobrevivieron, contaron los caídos. Esto lo ha logrado no el caudillo de un gran ejército, sino cuarenta hombres que formaban junto a él. Yo, desde luego, nada diré en descrédito de la caballería y la infantería que avituallamos, pero él [5] piensa que debemos servirnos de los unigardas [6] para todo: a los demás, que son muchos, ni siquiera los llevó consigo como espectadores de las acciones de aquellos
306a otros. Son éstos [7] los únicos capaces de ejecutar sus planes estratégicos. Él es su camarada y su capitán, él es su conmilitón y su general. Con ellos recorre en armas el país, así se presenta rápido en todas partes y, dondequiera que se presenta, vence. Si éstos fueran más, además de los doscientos que tenemos, me atrevo a declarar que, con la ayuda de Dios, estos jóvenes trasladarían la guerra al campo enemigo. Solicitaremos para el general Anisio doscientos unigardas, si es que pretendemos hacer volver del territo-
b rio bárbaro a nuestros parientes. ¡Ojalá asistiera yo a ver

[3] Cf. la introducción a los *Discursos*.
[4] Sigo la traducción de GARZYA (ed., 1989, pág. 723). Literalmente: «los brazos de Anisio obraron de acuerdo con Dios».
[5] Anisio.
[6] Soldados de las tropas auxiliares de la Pentápolis: cf. *Carta* 78.
[7] Los unigardas.

el reparto de los despojos y reducido a la servidumbre al hasta entonces amo de los esclavos bárbaros! Hace poco era muy fácil rogar por esto, pero ahora también nos es posible esperarlo. Y es que ante nuestros ojos están las garantías seguras de nuestras expectativas. Pues bien, para ello es necesario que Anisio capitanee a doscientos: él posee la disposición natural y la habilidad precisa para tratar a los unigardas, él puede armarlos y manejarlos. Los unigardas, junto con Anisio, son la mano derecha de los romanos: sin él yo puedo, sí, encomiar por su fuerza a los cuarenta que aquí se hallan, pero no quiero garantizar sus c
intenciones.

3
Peticiones al emperador

Envíese [8] por medio de embajadores una relación acerca de todo esto, para solicitar soldados y una prórroga en el cargo para nuestro noble comandante. ¿Y qué clase de hombre es en lo demás? Aquella guerra en tiempo de paz, casi más dura que la lucha contra los bárbaros, la que se desencadenó por la indisciplina de la soldadesca y por la ambición de los oficiales, ¿no es él quien la hizo cesar? Por cierto, ¿no es el único, de entre muchos generales, durante cuyo ejercicio cualquier particular, víctima de injusticia, ha podido alzar más su voz que un soldado? ¿A quién es lícito llamarlo «el más incorruptible»? ¿A quién sino a él, que desdeña incluso las ganancias que por ley le corresponden? ¿Quién d
podría ser más religioso o quién hay que ponga a Dios en el comienzo de todos sus actos y dichos? Por todo esto nos es lícito a todos también aquí rogar que le quede una vejez larga y espléndida [9], en la que su virtud avance a la par que sus años.

---

[8] Al emperador.

[9] Cf. *Od.* XI 136, XIX 368, XXIII 283; PÍNDARO, *Nemeas* VII 99.

DISCURSO II

Pronunciado con motivo de la mayor invasión de los bárbaros, siendo gobernador Genadio y comandante militar Inocencio

299b 1 *Situación apurada de la Pentápolis*

Yo no sé qué es lo que debo decir de las calamidades acaecidas ante nuestros ojos, pues ni tienen ocasión de hablar quienes se ven forzados al llanto, ni se encontrarían palabras adecuadas a los hechos. Y es que algunos, sobrecogidos por la magnitud de los males que se han dado cita, se quedaron hasta sin lágrimas [1].

c Mas, como Dios escucha a los que lloran, pero es preciso que también lo sepan los que manejan el cetro de los romanos, escríbeles tú [2] a quienes puedan llevar estas palabras al consistorio del emperador. Que alguien les notifique con presteza que la Pentápolis, hasta hace tres días, aún era para el emperador una valiosa posesión, la cual, si bien quedaba detrás de otras en poderío, superaba, no obstante, en buena disposición a las más poderosas. Bien lo saben cuantos con diligencia han desempeñado cargos públicos, entre quienes yo oigo y estoy convencido de que d tiene la primacía el gran Antemio [3]. De seguro que conoce

[1] Por el tono general y por algunos términos empleados el pasaje recuerda a Lisias, XII 1.

[2] Una glosa que cierra el escrito menciona a «Taleleo» como el encargado de transmitir el informe. Como aclarábamos en la introducción, esta frase da pie para pensar que la *catástasis* podría tratarse de una carta.

[3] Prefecto del pretorio de Oriente entre el 405 y el 415.

en cuántas ocasiones —y, especialmente, en cuántas de ellas incluso bajo opresión tiránica— hemos estado sin reservas junto al emperador. Pero hasta este punto ha llegado la situación de la Pentápolis: ayer y anteayer [4] era cuando se producía la ruina de nuestro pueblo, al censar los romanos sus prefecturas y excluir a la Pentápolis. Consumada está ahora la perdición de la Pentápolis, consumada hasta el extremo. Ya hace siete años que se anticipaba su penoso estado, pero, como un animal en la agonía de la muerte, entre estertores iba recogiendo lo que le quedaba de aliento.

2
Necesidad de más tropas para contener a los bárbaros

Anisio [5], de bendita memoria, le alargó 300a
su tiempo de vida en un año, sirviéndose en el momento preciso de los escudos de todos nosotros y de los brazos de los unigardas [6]. Fue así como se produjo un cierto retardo del mal, pues no afluyeron sobre el territorio con todo el grueso de sus fuerzas, sino que se organizaron en hordas de bandidos: se retiraban de un salto y de un salto acometían. Pero, después de haber formado tres veces en orden de batalla y haber desistido de esta táctica, ahora resuena con los cascos de los caballos la planicie y ahora nuestros soldados se atrincheran detrás de los muros, disperso cada cual por un sitio —la misma desgracia que en tiempos de Cerealio [7]—, sin poder ayudarse entre sí

[4] La expresión («ayer y hace tres días», literalmente) puede haberla tomado Sinesio de los LXX, *Génesis* 31, 2; *Éxodo* 5, 7 y 14; pero cf., también, JENOFONTE, *Ciropedia* VI 3, 11. Para las dificultades de este pasaje, cf. ed. TERZAGHI, pág. 286, n. *ad loc.*

[5] Muerto en el 411, era el comandante militar de Libia anterior a Inocencio: cf. *Discurso* I.

[6] Cf. *Discurso* I, n. 6.

[7] Comandante militar de Libia entre el 404 y el 405, año en que se produjo otra invasión bárbara. Cf. *Cartas* 130 y 131.

b por no estar unidos. De ahí el triunfo de los enemigos. Los
que antaño se armaban a la ligera y siempre estaban pres-
tos a la huida, ahora son los sitiadores; ahora, tras echar
abajo las murallas de las aldeas, rodean las ciudades con
su ejército desplegado. ¿Es que hubo algo que no los favo-
reciera? Los ausurianos [8] se revistieron con la coraza
de la caballería tracia, no por necesidad, sino para burlar-
se de este uniforme. Adoptaron, además, los escudos de
los marcomanos [9]. La infantería pesada romana se convir-
tió en ligera y sólo encontró su salvación en la piedad
c de los enemigos. A esos hombres los lloro y no les repro-
cho estos infortunados sucesos. ¿Pues qué hubieran podi-
do hacer contra una muchedumbre tan numerosa los uni-
gardas, que se enfrentaban en pequeños grupos a una com-
pacta formación? A Dios, a su propia fuerza y a su pericia
en las armas les deben su salvación. Pero, respecto a la
labor de su comandante, ¿qué gran mal podrían haberles
inferido a unos enemigos contra quienes sus jefes no te-
nían la voluntad de lanzarlos? Y si alguna vez, a la mane-
d ra de los cachorros, lograron salir por la fuerza, en segui-
da aquéllos sofocaron la intentona y les tocaron retirada,
antes de que llegaran a saciarse de su incursión y su feroz
matanza. Sin duda, los unigardas necesitarían una reta-
guardia y un ejército en ordenada formación. Necesitarían,
pues, creo yo, una falange que, como enérgica espada, fuera
más penetrante al avanzar y más sólida en su parte trasera
para apoyar el ataque: así el golpe saja más [10]. En suma,

---

[8] Para estos (cf. *Carta* 41) y otros pueblos nómadas del desierto, cf. J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar, 1962.

[9] Sobre los marcomanos, cf. *Carta* 110.

[10] La falange se compara, según Sinesio, con una espada de punta afilada y de mango sólido. Los términos empleados recuerdan el pasaje

su contingente es escaso para llevar a cabo una guerra que en un país como el nuestro ni siquiera podría llevarse a cabo con éxito. A menos que alguien pueda hacer que los 301a
unigardas penetren en el territorio de aquéllos, es un contingente de cuatro centurias el que hace falta contra ellos. Aunque, más bien, se necesitaría primero un grueso de tropas tan grande como éste y, además, un jefe militar antes de que nos sobrevenga nuestra total perdición, antes de que la causa de los enemigos medre tanto. En el momento supremo hasta las mujeres se unieron al ejército. Incluso vieron —y lo vieron muchos— a una mujer que empuñaba una espada al mismo tiempo que daba el pecho a su hijo recién nacido.

3
Los nómadas arrasan todo

¿Quién no envidiaría una guerra sin peligros? Me avergüenzo de haber temido por mí mismo, por el momento presente y por el estado. ¡Oh, antigua grandeza b
de espíritu de los romanos! Los que siempre vencían en todas partes, los que con sus triunfos bélicos unieron los continentes, ahora, por obra de unos nómadas miserables, corren el peligro de perder, además de las ciudades griegas, las libias y Alejandría de Egipto. Lo primero es muy importante en lo que respecta a la riqueza, y esto último no lo es menos en lo relativo a una gloriosa reputación, si es que todavía hay alguien que sepa lo que es sentir vergüenza y que tenga en alguna estima el decoro. ¡Oh, espíritu altanero, con el que han apresado nuestra tierra como en una red! Para ellos ningún monte ha sido inaccesible, ninguna fortaleza suficientemente guarnecida. En to- c
do abrieron brecha, todo lo hurgaron, a personas de todas las edades las hicieron esclavas. En cierta ocasión, ya hace

de *Hebreos* 4, 12: «La palabra de Dios es viva y *enérgica* y *saja más* que cualquier *espada* de doble filo».

tiempo, oí estas palabras de los historiadores griegos: «A las mujeres y a los niños los dejaron detrás como prueba evidente de su devastación» [11]. Pero a la Pentápolis le ha ocurrido algo muy distinto. Pues ¿qué posesión más valiosa para un ausuriano que una mujer y un pequeño, para que aquélla le dé hijos y éste, una vez crecido, combata
d en su ejército? Y es que tales niños son más afectos a quienes los han criado que a sus progenitores. ¡Oh, malhadada colonia la que habitamos! A la juventud se la llevan cautiva para engrosar las formaciones de los enemigos. Un día vendrá un pueblo enemigo contra la madre patria y un joven asolará la misma tierra que, de niño, cultivó con su padre. Ahora están en camino, ahora se los llevan de aquí, ahora ya va encadenada la juventud de la Pentápolis: nadie los ayuda, ni tan siquiera puede hacerlo. Aun así afirman que el comandante está poniendo todo su empe-
302a ño, pero es que, para mala suerte de la Pentápolis, no le dejan actuar los alejandrinos que conducen en ella el ejército. ¿De qué, pues, se le podría acusar «a quien no es responsable» [12] y a quien, además, su avanzada vejez y el prolongado ataque de una enfermedad ya le han procurado la exculpación? Y de cierto que, si hubiéramos tenido la dicha de contar con buenos comandantes, habría sido facilísimo que un ejército como éste, soberbio y hostil a Dios, pagara la pena de su impiedad. ¿De qué santuario, de qué cosa sagrada sintieron ellos respeto? ¿No profanaron [13] por todas partes en la llanura de los barceos [14] las

---

[11] Se desconoce de dónde tomó Sinesio la cita.

[12] Cf. *Il.* XI 654, XIII 775; *Od.* XX 135.

[13] Literalmente: «¿No excavaron, amontonando la tierra, las tumbas...?».

[14] Cf. los *Barcaei* en VIRGILIO, *En.* IV 43. Barce o Barca (de los Barca cartagineses) era el antiguo nombre de Ptolemaida.

tumbas recién cavadas [15]? ¿No fue por obra suya por lo b
que las iglesias de todos los lugares de la Ampelítide [16], que está bajo nuestro poder, se convirtieron en pasto del fuego y en ruinas? ¿No emplearon las mesas sagradas como vulgares tajos para cortar carne, y los utensilios de los santos misterios, los de servicio litúrgico en las libaciones públicas, no se los llevaron a tierra enemiga para sus ceremonias demoníacas? ¿Cuál de estas cosas puede tolerarse que llegue a oídos piadosos? Quien considere digno recordar las fortalezas que demolieron, el robo de enseres, ajuares, vacas y ovejas —todas las que, ocultas en los despeñaderos, quedaron como vestigios de las bandas bárbaras—, ése no podrá evitar que se le acuse de pararse
en pequeñeces [17] en medio de tamañas desgracias. Pero la c
verdad es que fueron casi cinco mil los camellos en los que transportaron su botín. Y, además, se retiran en un número tres veces mayor, dado el incremento que les supuso la agregación de tantos prisioneros de guerra.

4
La Pentápolis ha perecido

Muerta está, se extinguió la vida de la Pentápolis, es el fin, víctima de manos asesinas [18] ha perecido, ya no existe en absoluto ni para nosotros ni para el emperador. Pues, lo que es para el emperador, no se le podría llamar posesión a aquello de donde él no
va a sacar ningún rendimiento. ¿Quién obtendría fruto de d
un desierto? En cuanto a mí, no tengo patria que abandonar; y es por la falta de una nave por lo que no estoy

[15] El término *neoskaphê* sólo aparece con anterioridad en LICOFRÓN, 1097.

[16] Región del norte de África.

[17] El término que así traducimos es *mikrología,* «mezquindad, ruindad, sordidez» (cf., al respecto, TEOFRASTO, *Caracteres* X).

[18] Cf. el verbo *diacheirízō* referido a la muerte de Jesús en *Hechos* 5, 30.

ya en el mar y paseando la mirada en busca de una isla. Pues de Egipto desconfío: hasta allí pueden cruzar los camellos que transportan a los soldados ausurianos. Será una isla donde habitaré, pobre de hacendado que fui, como un emigrante, con menos honra que un ciudadano de Citera [19]: por cierto que, gracias a mi curiosidad, me he informado y ya sé que Citera está enfrente de la Pentápolis. Allí me llevarán quizá los vientos del sur, entre aquellas gentes viviré como un extranjero, como un vagabundo. Y aun cuando me empeñe en hablarles de mi noble alcurnia, ellos desconfiarán.

5

Previa a la marcha, una visita al templo de Dios

303a ¡Ay de mí! ¡Ay, Cirene, en cuyas tablas [20] oficiales tienen registrada la línea sucesoria desde Heracles hasta mí! No sería yo, pues, un viejo tonto si me lamentara de mi noble alcurnia abatida entre quienes la conocen. ¡Ay de mí! ¡Ay de las tumbas de los dorios [21], de la que no tendré parte! ¡Ay de mí! ¡Ay de Ptolemaida, de las que fui el último sacerdote consagrado! Pero un terrible espanto me asalta, no puedo decir nada más, me traban la lengua las lágrimas, no hago sino imaginarme el abandono de todo lo

---

[19] Parece un proverbio en la época de Sinesio. Esta Citera no es la isla jónica al sur del Peloponeso (hoy *Cerigo),* famosa en la antigüedad por su relación con Afrodita (cf. el apelativo «Citerea»), sino otra más pequeña cercana a Creta (y, por tanto, «enfrente de la Pentápolis»).

[20] Las *kýrbeis* eran, en Atenas, unas pirámides giratorias de tres caras, de piedra, madera o metal, en las que estaban inscritas las leyes. Luego el término pasó a designar cualquier tipo de tableta, plancha o pilar con alguna inscripción.

[21] Recuérdese que Cirene, antigua colonia de los dorios en Libia, fue fundada por Bato de Tera. Sinesio se muestra orgulloso de su ascendencia en *H.* III 38 s., y *Cartas* 41 y 113.

que es sacro. Sí, sería necesario que me marchara navegando, pero, cuando alguien me llame para embarcar, le rogaré que espere un poco: pues, primero, caminaré hasta el templo de Dios, rodearé el altar, bañaré con mis lágrimas su preciosísimo suelo, no me iré antes de besar aquella puerta y aquel sitial. ¡Oh, cuántas veces invocaré a Dios y me volveré hacia allí! ¡Oh, cuántas veces me aferraré con ambas manos a las rejas! Pero dura cosa y violenta es la nece- c sidad. Estoy deseando conceder a mis ojos un sueño no turbado por el toque de las trompetas a mi alrededor. ¿Hasta cuándo permaneceré tras la protección de las murallas? ¿Hasta cuándo vigilaré el lienzo de muralla [22] entre las torres? Renuncio a disponer los centinelas de por la noche y a ser, por turnos, vigilante y vigilado. A mí, que antes velaba a menudo para contemplar la salida de los astros, ahora me hastía quedarme despierto por las incursiones de los enemigos. No duermo sino lo que me marca la medida de agua [23], y esa parte que corresponde al sueño con frecuencia me la quita la campana de alarma de los centinelas. Y, aun en el caso de que cierre un poco los ojos, d ¡ay, qué sombríos ensueños son también los que me concitan las preocupaciones del día! El que acaben unas fatigas no es sino el inicio de otras fatigas: huyo, me prenden, me hieren, me atan, me venden. ¡Cuántas veces me desperté contento de haber dejado lejos a mi amo! ¡Cuántas veces me desperté jadeando, bañado en sudor, por haber interrumpido, a la vez que mi sueño, una carrera en la que

---

[22] Con este vocablo técnico traducimos el término *mesopýrgion,* que designa la parte de muralla entre dos torres.

[23] *Pròs diamemetrēménon hýdōr:* la expresión (cf. Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta* XIX 120; y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* LXVII 3) se refiere al cómputo del tiempo por medio de la clepsidra o reloj de agua.

ponía todo mi empeño en huir de un soldado enemigo! Nosotros somos los únicos a los que Hesíodo no nos dice nada cuando guardó la esperanza dentro de la jarra [24]: todos estamos abatidos y desesperanzados.

6
Una «vida invivible»

304a Esa «vida invivible» del proverbio [25] no es otra que la que nosotros vivimos. ¿Qué demora es ésta? ¿Por qué vacilamos? Odiosa es la Pentápolis a Dios. Se nos ha entregado al castigo. Pues la langosta [26] no es un mal más riguroso, ni lo es el fuego que, antes de la llegada de los enemigos, devoró las mieses de tres ciudades. ¿Cuál será el fin de nuestros males? Si nos libran de ellos las islas, yo zarparé en cuanto el mar aplaque su furia. Pero temo que la terrible desgracia se
b me anticipe. Y es que se acerca el ataque definitivo, del que, según dicen, ya amenazó a la ciudad el mensajero alado [27] que guía al ejército enemigo. Será, sobre todo, ese momento crítico, llegado el caso de que el peligro se halle en la misma piel de la ciudad, el que revelará a los sacerdotes la necesidad de correr hacia la casa de Dios. Yo permaneceré en mi puesto dentro de la iglesia. Me pondré delante de los santísimos aguamaniles, me agarraré a las sagradas columnas que sostienen sobre la tierra la mesa inmaculada: allí me sentaré con vida y, una vez muerto, yaceré. Ministro servidor de Dios soy y es igualmente pre-

---

[24] Es decir, sólo para Sinesio y los suyos no tienen sentido las célebres palabras del poeta de Ascra acerca de la esperanza, que quedó dentro de la jarra de Pandora: *Trabajos y días* 96 ss.

[25] Cf. Aristófanes, *Pluto* 969; Eurípides; *Hipólito* 821; Sinesio, *Carta* 11.

[26] De la langosta cirenaica también nos habla Sinesio en la *Carta* 41.

[27] Esto es, el polvo que levantan las tropas bárbaras: «el mudo mensajero del ejército», según Esquilo, *Suplicantes* 180 y *Siete contra Tebas* 81.

ciso que le sirva con la entrega de mi alma. De seguro que Dios no mirará con desdén su altar incruento [28] manchado con la sangre de su sacerdote.

⟨*Así seas el mejor en la palabra y la acción*
tú, Taleleo, de quien es propio todo conocimiento⟩ [29]

---

[28] Cf. *H.* I 10, n. 4, y DIÓGENES LAERCIO, VIII 22 (acerca de Pitágoras).

[29] GARZYA (ed. 1989, pág. 735) traduce: «o Taleleo, cui si addice ogni dottrina». Estos dos trímetros yámbicos, que se leen en todos los códices, no fueron escritos por Sinesio. Parece que es la *subscriptio* de un copista que se ha añadido al texto: cf. ed. TERZAGHI, págs. CXXXIII ss. A este Taleleo no volvemos a encontrarlo en los escritos de nuestro autor. Sólo algunos manuscritos añaden «a Taleleo» al final del *titulus* de la *Catástasis* II.

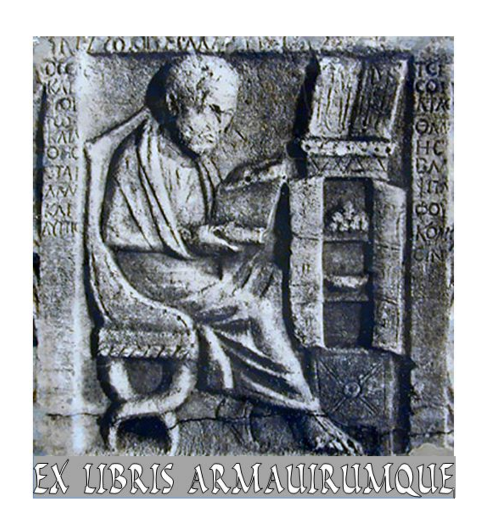
ÍNDICE DE NOMBRES *

H. =	*Himnos.*
Real. =	*Al emperador. Sobre la realeza.*
Egipc. =	*Relatos egipcios o sobre la providencia.*
Peonio =	*A Peonio. Sobre el regalo.*
Sueñ. =	*Sobre los sueños.*
Calv. =	*Elogio de la calvicie.*
Dión =	*Dión o sobre su norma de vida.*
Hom. =	*Homilías.*
Disc. =	*Discursos.*

* Se incluyen también los gentilicios, los patronímicos y los títulos de obras.

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE